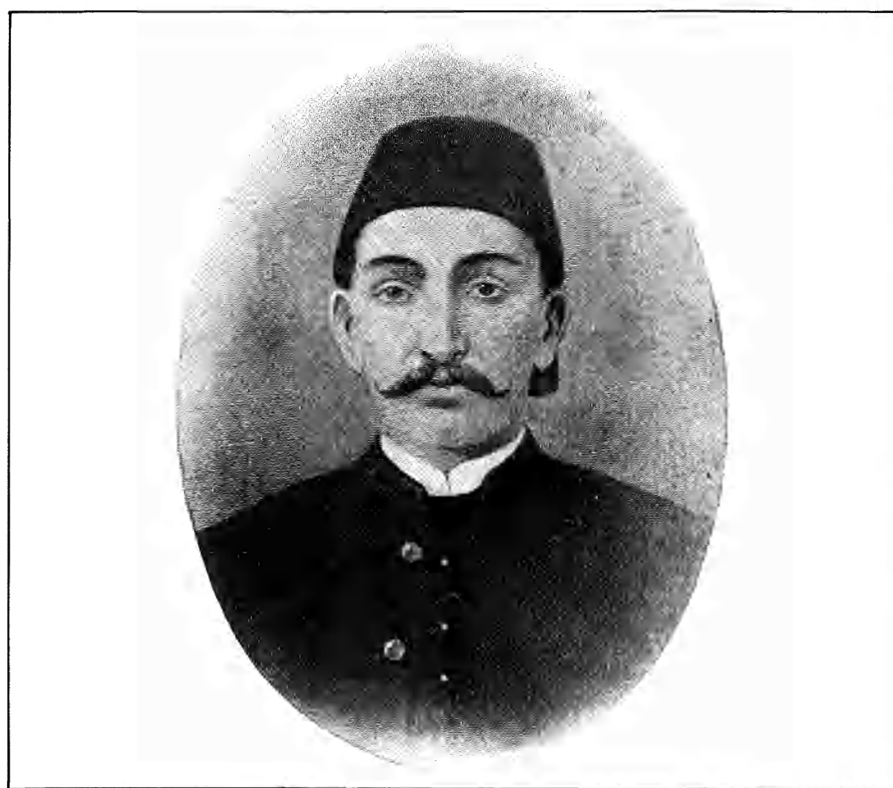


מבוא לחטיבה ד

ביחידות הקודמות עסקנו בתהליכי המודרניזציה, שאיפיינו את תולדות המזרח התיכון בשלושת הרבעים הראשונים של המאה ה־19. התמורות, שליוו תהליכים אלה, היו בעיקרן פרי יוזמתם של השליטים לבית עֻת׳מאן, סֶלים השלישי ומחמוד השני, או של המִשתייכים למערכת השלטונית העת׳מאנית — ״אנשי התנט׳ימאת״ — וכן כמובן של **הואלים** במצרים, מֻחמד עלי ואִסמאעיל. תמורות אלה לא היו מכוּונוֹת לערער על עצם קיומה של האימפריה, בתורת מִסגרתוֹ המדינית של האסלאם באזורנו.



איור 1
הסלטאן עבד אל־חמיד השני (1876-1909) בצעירותו. איור מתוך ספרו של ז׳ורז׳ דורי (G. Dorys) *Abdul-Hamid Intime*, שהופיע בפאריס בשנת 1901. תקוותם של ״העת׳מאנים הצעירים״, שהסלטאן הצעיר ילך בדרך קודמיו ויאפשר למשכילים מִתמערבים לנהל את האימפריה באמצעותה של חוקה מודרנית — נופצה. זמן קצר לאחר שעלה לשלטון וצבר ביטחון, פנה עבד אל־חמיד ועלה על דרך האוטוקרטיה. לשלטונו האוטוקרטי הוא מצא לגיטימציה בערכיו, בסמליו ובמוסדותיו של האסלאם הפוליטי והשמרני.

גם לאורך התקופה הנידונה ביחידות שלפנינו (או מרביתה) — דהיינו משנות ה־70 של המאה ה־19 ועד לפרוץ מלחמת־העולם הראשונה — המשיכה האימפריה להתקיים, ולהיות נשלטת, פחות או יותר, בידי שליטיה המסורתיים. באִסתאנבּוּל — וממנה על אנטוֹליה ועל הסהר הפורה — נשאר שלטונו של בית עֻת׳מאן מיוצג על־ידי הסֻלטאן עבד אל־חמיד השני (1876-1909). מצרים, אף שנכבשה בידי הבריטים בשנת 1882, נשארה להלכה וִילַאיֶת עת׳מאני (בעל מעמד מיוחד) תחת שושלתו של מחמד עלי, שושלת שהמשיכוּהָ הח֗ד׳יוים תַוְפִיק (1879-1892) ועַבּאס [השני] חִלמי (1892-1914). השליטים באסתאנבול ובקאהיר בתקופת דיוננו לא היו



איור 2
הח׳דיו תַוְפִיק (1879-1892) בבגדי שרד — איור מתוך ספרו של Duse Mohamed, *In the Land of the Pharaohs*, שראה אור בלונדון בשנת 1911. בנו של אסמאעיל לא ניחן בתכונות של מנהיגות ובנחישות, ולבריטים, שכבשו את ארצו, נוח היה שיישאר על כֵּס הח֗ד׳יו.



איור 3
הח׳דיו עבאס חִלמי (1892-1914) בבגדי צבא. בנו הגאה של תופיק לא אבה לכוף את ראשו בפני הבריטים, ונמנע בכל האפשר מלשתף פעולה עם שלטון הכיבוש. מצד שני היה אוטוקרט באופיו ורחוק מרעיונותיה של הלאומיות המודרנית. (עם זאת יש שתמך במסתרים בפועלם האנטי־בריטי של הלאומיים, כמו למשל תמיכתו במצטפא כאמל.)

קוטלי־קנים כלל ועיקר. עבּד אל־חמיד השני ניחן בכוח־רצון עז וביכולת של ממש להשליט את מרותו. את כוחו הרב הִפנה שליט זה, בין היתר, גם לכמה מִפעלי מודרניזציה, בייחוד בתחומי החינוך והתִקשורת.

גם החֶ׳דיו עבּאס חִלמי היה בעל אישיות חזקה, ולא משך ידו מיוזמות פוליטיות שונות. במצרים, מכל מקום, עברה יכולת הביצוע בתחומי המודרניזציה התשתיתית מבית מחמד עלי אל מושבו של ״הסוכן והקונסול הכללי״, שעמד בראש מינהל הכיבוש הבריטי. (שליטיה הבריטיים החדשים של מצרים יזמו את המשך המודרניזציה של החקלאות במצרים, ובתקופה הנידונה הגיע פיתוחה לשיאו.)

ואולם, למרות אישיותם ופועלם של השליטים הללו, לא עמד הפרק הנוכחי בתולדות האזור בסימן חותמם הבִלעדי. בייחוד נכון הדבר מנקודת המבט של דיוננו הכללי, כלומר: מסקירת תולדות העת החדשה כדרכו של האזור מהיותו ״ארץ האִסלאם״ אל היותו ״המזרח התיכון״. על דרך זו — דרך של ״מודרניזציה תוך הִתמערבוּת״ — מיעטו שליטיו של האזור לפסוע קדימה בפרק שלפנינו. נהפוך הוא; הסֻלטאן עבּד אל־חמיד אף עשה לא מעט על מנת לחדש אוריינטציות מסורתיות ולפסוע בחזרה אל מסכת הערכים ואל המוסדות העת׳מאנים והאִסלאמיים המסורתיים. גם עבּאס חִלמי היה, מבחינה זאת, ״ריאקציונר״ — בהשוואה לסבו הגדול, אִסמאעיל. וכך, מזווית דיוננו, בנתיב המִתפתל והמסובך של תמורות ושינויים, איבדו למעשה הן בית עת׳מאן והן בית מחמד עלי את בכורת ההנהגה. ההנהגה בתחום זה של התקדמות בדרך לעיצוב ״המזרח התיכון״ בן ימינו (וכמובן, מפרספקטיבה של פרקים מאוחרים יותר), עברה לסוג חדש של דמויות היסטוריות, שבהן נדון להלן.

האימפריה העת׳מאנית — מכל מקום: מוסדותיה ושליטיה — נשארו על כנם (לפחות להלכה) עד תום תקופת דיוננו. גם מסכת הערכים הפוליטית־המסורתית של האסלאם — רעיון ״אומת המאמינים״ האוניברסלית, מוסד הח׳ליפות וכדומה — המשיכו לאורך הפרק שלפנינו לשחק תפקיד ראשי בהיסטוריה של האזור. יתרה מזאת, האִסלאם **בתורת רעיון פוליטי** אף ידע עתה תקופה של הִתנערוּת ושל תנופה ואלה שאחזו בו, בנסותם למצוא בו את המצע להתמודדות עם מצוקות הדור ומבוכותיו, פעלו באפקטיביות לא מבוטלת.

בשלושה תחומים מוצאים אנו בשנות דיוננו פעילות אסלאמית־פוליטית־רעיונית שכזאת:

א. **ניסיונו של עבּד אל־חמיד השני ליישם מחדש את רעיון הח׳ליפות** ואת התפיסה הפאן־אסלאמית בחייה הפוליטיים הכלליים של האימפריה כולה, ואף בקרב מֻסלמים שמחוצה לה. עבּד אל־חמיד ציווה אמנם לחדש את השימוש היומיומי בתואר **ח׳ליפה** — בשל רצונו לזכות בקלף־מיקוח כנגד הרוסים והבריטים (ששלטו על מֻסלמים רבים באזורים שונים). אך למעשה שימש הצעד גם — ואולי אף בעיקר — כבסוּת לגיטימית לשלטון העריצות שהנהיג עבּד אל־חמיד מבית; לביטול החוקה, החירויות והזכויות — מורשת תקופת ההִתמערבוּת של ה״תנט׳ימאת״ — ולשלילת הלגיטימציה מהן; ולהפעלת שיטות נוקשות ביותר כנגד כל פעילות, שלא עלתה בקנה אחד עם שאיפותיו של סֻלטאן זה לאבּסוֹלוּטיזם ולשמירת אחדות האימפריה, בגושפנקה אִסלאמית ובחסדי שמים.

ב. **תחייה אסלאמית פוּנדמֶנטאליסטית־משיחית באזורי הפֶּריפריה של המזרח התיכון**. תחייה זו התרחשה באותם אזורים, אשר להלכה נכללו אמנם

באימפריה, אך שוב לא נשלטו בידיה ישירות — בחצי־האי הערבי, בסודאן ובלוב. בארצות אלה נשתמרה במשך הדורות השבטיות המקומית, וזו שימשה עכשיו בסיס להתארגנות מדינית אפקטיבית ברוח אסלאמית משיחית. "מדינת הוַהַאבּיה השנייה" בערב מ־1902,* "מדינת המהדיה" בסודאן (1898-1881),** וה"סַנוּסיה" בלוב*** — קמו מתוך דבקות קנאית־משיחית במסכת־הערכים האסלאמית הבסיסית, וכן בתגובה לתהליכי המודרניזציה בשאר חלקי האימפריה.*[4] הן השאירו — כל אחת בתורה, ועל־פי מִשקלה — את רישומן על התהליכים היסודיים של התקופה באזורנו.

ג. התעוררות אינטלקטואלית ומאמץ לגבש גישה מודרנית לאסלאם, על מנת לרעננו כבסיס מְתחדש לחיי "אומת המאמינים". זאת היתה בעיקרה פעילות רעיונית, שכללה הפצת דעות בכתב ובעל־פה, ויזומה היתה בידי משכילים, שהיו מוּדעים לתרבות המערב ולמרכיבי כוחו, מחד גיסא, ולקיפאון ולשמרנות האסלאמית, מאידך גיסא. אישים אלה — ובראשם הסַיִד ג'מאל אל־דין אל־אַפְגַ'אנִי (1897-1838) והשיח' מֻחמד עבְּדֻה (1905-1849), שעליהם עוד נרחיב להלן — פעלו בעיקר במצרים. הם שאפו להגמיש את עולמם הרוחני של המֻסלמים ו"לפתוֹחַ" את מסכת הערכים המסורתית, באופן שזו תוכל לשמש מסגרת ובסיס להתחדשות ולהתקדמות, במקום לשמש בלם. פעילותם ברוח מודרנית זאת של אל־אפע'אני, עבְּדֻה ותלמידיהם שימשה באופן טבעי ומובהק גם כרקע לצמיחת רעיונות לאומיים מודרניים, ובכך עוד נדון. בעיקרה היתה פעילות זו הניסיון הרציני ביותר ליישם את ערכי האסלאם כרלוונטיים לבעיותיו של האזור, הצועד והמִתייסר בדרך הקשה מעצמיוּתו המסורתית אל הבעייתיוּת ואל קצב התמורות של המאה ה־20.

ואולם, מן הפרספקטיבה של ההתפתחויות במזרח התיכון לאורך המאה שלנו דומה, כי גם ניסיונות חשובים ומגוונים אלה — הטפות משכילים להתחדשות אסלאמית; פועלו של עבד אל־חמיד; התנועות הפונדמנטליסטיות בפריפריה — ניסיונות למצוא באסלאם בסיס ומשענת להמשך עיצובו של האזור, לא היו עיקריו של הפרק ההיסטורי שלנו. הפרק שאנו דנים בו עתה הסתיים בפרוץ מלחמת־העולם הראשונה, ומלחמה זו הביאה במהלכיה ובסיומה לפירוקה של האימפריה העת'מאנית. עם חיסולה איבד האסלאם את מסגרתו המדינית הכוללת באזור, וגם מוסד הח'ליפות עתיד היה להתבטל (בשנת 1924) — ושוב לא להתחדש. (עוד נחזור ונלמד על תפקידו של האסלאם ועל מורשתה של האימפריה העת'מאנית בהיסטוריה של המאה שלנו.)

מזווית הראייה של ימינו אכן נראה, כי הדבר המהותי ביותר בתולדות אזורנו בתקופת הרבע האחרון של המאה הקודמת וראשית המאה שלנו לא היה פועלם של **שליטי** המערכת העת'מאנית, או של המתאמצים לשמֵר את האסלאם כבסיס להמשך ההתפתחויות. מה שנראה מזווית זאת כמהותי יותר באותה תקופה היתה התופעה של **ראשית** צמיחת התנועות הלאומיות המודרניות הראשיות באזור: **הלאומיות המצרית, הלאומיות התורכית והלאומיות הערבית.** (אנו מדגישים **ראשית צמיחתן**, משום שהבשלתן של תנועות אלה, והפיכתן לכוחות מרכזיים בעיצוב ההיסטוריה של האזור, התחוללה — כפי שעוד נדון בחטיבה הבאה — לאחר מלחמת־העולם הראשונה.)

התנועות הלאומיות המודרניות הללו (לצד האסלאם, שבשום פנים לא ירד מן הבמה; וכן, כמובן, **הלאומיות היהודית — הציונות,*** שנשתלה אותה עת מחדש באזור) הן שעיצבו יותר מכל את תולדות המאה העשרים במזרח התיכון. צמיחתן

* על מדינת הוהאביה בראשית המאה ה־20 ראה להלן בחטיבה ה

** ר' הערך "המהדיה ומורשתה בלאומיות הסודאנית"

*** ר' הערך "הסנוסיה בלוב ופלישת איטליה לטריפוליטניה ערב מלחמת־העולם הראשונה"

*[4] ההתעוררות האסלאמית־משיחית באזורי ה"פריפריה" של העולם העת'מאני השפיעה באותה עת גם על תופעה דומה בקרב המסלמים הסומאליים (שמהם צמחה הריפובליקה הסומאלית של ימינו) — על כך ראה הערך "מחמד בן עבדאללה חסן — 'המולא המשוגע' והלאומיות הסומאלית, 1920-1899".

* ראה הערכים "לוח תאריכים לתולדות התנועה הציונית"; "עבד אל־חמיד השני, 'התורכים הצעירים' והציונות".

והופעתן הראשונה על במת ההיסטוריה היא אפוא התופעה, שיאה לה להכתיר את התקופה כולה — "הופעת המענה הלאומי המודרני", לאתגר המערב והמודרניות.*

כדי להבין את המשמעות העמוקה של הופעת התנועות הללו, וכדי להכיר את כובד החותם המורכב והמסובך, שעתידות היו להותיר על תולדות המזרח התיכון מאז ועד עתה, שומה עלינו להבהיר לעצמנו שני עניינים בסיסיים. העניין הראשון הוא:

א. **המהפכנות שבתופעת צמיחת הלאומיות המודרנית בחברה האסלאמית.**

הרעיון הלאומי המודרני שונה באופן מהותי ובסיסי ממערכת הערכים הפוליטיים של האסלאם, כפי שעמדנו עליהם בראשית תלמודנו. השוני הוא בעל שני מימדים:

1) התפיסה הקבוצתית־מסגרתית. הרעיון הלאומי המודרני בנוי על ההנחה, שהאנושות מורכבת מקבוצות שונות, על־פי קריטריונים שונים. למשל קריטריון השפה, המוצא האתני, ההשתייכות הטריטוריאלית, השותפות ההיסטורית — וכיוצא באלה. לפי התפיסה הלאומית המודרנית זכותה של כל קבוצה אנושית כזאת להתגדר במסגרתה, לבצר את היבדלותה, לבנות את ריבונותה ואת אי־תלותה בקבוצות־האנוש האחרות. המסגרת **הייחודית** היא לגיטימית ומקודשת, והגשמת עצמאותה של כל אומה — במסגרתה של מדינה, בדרך כלל — היא זכות וחובה גם יחד לכל המשתייכים אליה.

תפיסה זאת סותרת באורח עקרוני את המסד הרעיוני והאופרטיבי, שעליו מושתת האסלאם, דהיינו שמסגרתָה **הכוללת** של האנושות חייבת להיות "אומת המאמינים". האסלאם קורא לאחדות כל־אנושית, ליצירת מסגרת אחת על בסיס האמונה המשותפת בסדר האלוהי־האסלאמי. הוא מכיר אומנם בעובדה, שהאנושות מורכבת מקבוצות שונות, אך מנסה בכל האפשר לטשטש את משמעות השוני, ליצור מיזוג והרמוניה ביניהן, ושולל מכל וכל את הלגיטימיות העקרונית ואת הזכות האידיאולוגית־הפוליטית להתבצר בניבדלות, לקדשה ולממשה.

2) רעיון ריבונות העם. התפיסה הלאומית המודרנית בנויה לא רק על הזכות להגדרה העצמית ולריבונות נפרדת של כל קבוצת אנוש, השונה מרעותה ואשר לה היסטוריה משלה; אלא גם, ובמשולב, על ההנחה, שמקור הזכות הזאת לריבונות — ולפיכך גם מקור השלטון ומקור סדריה הפנימיים של כל קבוצה לאומית — הוא העם עצמו. במלים אחרות: הרעיון הלאומי המודרני שולל את ההנחה, שהאל ורצונו הם מקור הסמכות הפוליטית, וכי השליטים מייצגים רצון אלוהי, שחובת הנתינים לציית לו. נהפוך הוא; הלאומיות המודרנית גורסת, כי השלטון שואב את סמכותו מן העם, אחראי בפני העם, וכפוף (באמצעות מערכות פוליטיות כאלה או אחרות) לרצונות ולאינטרסים של בני העם. הצורך הנובע מעיקרון זה, להגדיר "מיהו העם" — נושא הריבונות, מדגיש במשולב את תודעת המסגרתיות. הזהות והלאומיות המודרניות קוראות על כן לכל פרט ופרט ליהפך לאדם אקטיבי, משתתף, אחראי לגורלו ולגורל החברה שאליה הוא משתייך, יוזם ומאמין בתיכנון, בעל ביקורת ובעל אמונה, שיש ביכולתו לתרום לעיצוב גורלה של אומתו ושל עצמו — כלומר, באחת: להיות אדם מודרני. הלאומיות קוראת איפוא להתארגנות, ליוזמה ולאקטיביות — ולא להשתייכות ל"צאן מַרְעִית", לפאסיביות, ולקבלת דין השליטים בדין שמים. (גם חלוצי הריפורמה באסלאם — שבהם נדון להלן — גרסו כי אין האסלאם מחייב פאסיביות, אלא דווקה פיקוח והשתתפות של העם בהנהגת חייו.) הלאומיות מחייבת גם בחינתה והגדרתה הברורה של הקבוצה האנושית, שאליה משתייך הפרט.

* התעוררות לאומית־מודרנית, בצורה זו או אחרת, איפיינה את התקופה גם באזורים השכנים לעולם העת'מאני. על כך בפרס (איראן) ראה הערך "המהפכה החוקתית בפרס, 1905-1911". על ארצות הבלקאן ראה הערך "התבוסה לרוסיה (1877-1878) והלאומיות בבלקאן בימי עבד אל־חמיד השני". על תת־היבשת ההודית ראה הערך "סיד אחמד ח'אן והריפורמיזם האסלאמי בהודו". על אתיופיה (וקרן אפריקה) ראה הערך "הקיסר מנליק השני (1889-1913), המדינה והלאומיות באתיופיה".
תנועה לאומית צמחה בתקופת דיוננו גם בקרב בני העם הכֻּרדי, שישב ברצף טריטוריאלי בשטח שנחלק בין האימפריה העת'מאנית, פרס הקג'ארית ורוסיה הצארית. על תנועה זו, ועל סיכול תקוותיה לאחר מלחמת־העולם הראשונה, ראה הערך "התנועה הלאומית הכֻּרדית וסיכּוּל תקוותיה הלאומיות", להלן בחטיבה ה.

■ **שים לב**: אין בכוונתנו לקבוע, כי כבר בשלב ההיסטורי הנידון, או בעצם בשלב אחר כלשהו, אומצו כל מימדיה הערכיים והאופרטיביים של הלאומיות המודרנית על־ידי עמי המזרח התיכון. אנו מצביעים כאן רק על המשמעות הערכית הכללית של הרעיון הלאומי המודרני, שהחל להיקלט ולהשפיע באזורנו.

העניין הבסיסי השני הוא:

ב. **ה"התמערבות" שבאימוץ הרעיונות הלאומיים המודרניים.**

הרעיון הלאומי המודרני מקורו בהתפתחויות העת החדשה של המערב. כבר הזכרנו לעיל, בחטיבה א, את השוני העקרוני שבין אזורנו לבין אירופה.

באזורנו היוותה התפיסה הכוללת האסלאמית, על היבטיה העל־אֶתניים והעל־לשוניים, את מסכת הערכים של הכלל ואת "תעודת הזהות" של הפרט. הזכרנו כבר לעיל את העובדה, שעל אף שפע הפיצולים הפוליטיים המסורתיים, מערכת היריבויות המסועפת והסכסוכים שבין שושלות שלטוניות וגורמים אחרים, לא נוצרה ב"ימי הביניים" בקרב מֻסלמי האזור — לפחות לא בקרב הרוב הסֻני שבאזורנו — כל אידיאולוגיה או תחושת זהות והזדהות, שתקדש נִפרדות ופיצול כלשהם. כך, לדוגמה, לא ראו הממלוּכּים את עצמם **כמִצרים**, ולא יצאו (לא הם ולא בני שושלות מסלמיות אחרות) בתורה, שתגדיר ותקדש את מצרים; העֻת'מאנים לא פעלו בשם לשונם התורכית; ודוברי הערבית שבמחוזות סוריה ועִראק לא הונעו על־ידי ערביוּתם או מכוח שיוכם הטריטוריאלי. תופעות כאלה, של **התגדרות** עקרונית־**אידיאולוגית במסגרת ובקבוצתיות** כלשהן, היו מעצם טבען זרות ומנוגדות לעקרונות היסוד הזהותיים האוניברסליים של האִסלאם; ועקרונותיו אלה של האִסלאם נשארו דומיננטיים גם בתקופות־שיא של פיצול ושל משבר באזורנו (גם בתקופות שבאלה התקיימה אחדות תרבותית באזור, ובני האליטה שלו — ובעיקר חכמי־הדת — נעו ברחביו באין מפריע). על אחת כמה וכמה שלא היתה לתופעות אלה תקומה באותן השנים, שבהן איחדו העת'מאנים את ארצות האסלאם במסגרת פוליטית אחת.

שלא כארצות האסלאם היתה אירופה ערש של תרבות וקרקע של מציאות, שבהן לא הצליחה הדת — הנצרות — לאבוק את ערכיה האוניברסליים הר כגיגית על מִכלול הקבוצות השונות. הנאמנויות באירופה הימיבינימית לשליטים שונים ולשושלות נפרדות היו ערכים קדושים ולגיטימיים. לא פעם היו ערכים אלה חזקים אף מהדת, וגרמו לפיצולה־שלה, או להפרדתה מן הסדר הפוליטי. בדרכה אל "העת החדשה" שלה עברה "האומה הנוצרית במרחב של אירופה" את שלבי הצמיחה "מלמטה" של המדינות הפיאודליות, עד להתייצבותן של השושלות המלכותיות הטריטוריאליות הנפרדות. התהליך מלווה היה לא רק בהתחדדות הפיצולים הדתיים, אלא חיזק את התגבשותן ההדרגתית (שהבשילה לקראת המאה ה־17) של הלשונות הלאומיות השונות. הווית הקבוצתיות הנפרדת והמאבקים העקרוניים והמקודשים שימשה באירופה רקע להתפתחויות מגוונות נוספות ובאותה רוח. תמורות בכלכלה (צמיחת הקפיטליזם), בחברה (הריבודיות המעמדית), במדע, בתרבות וכדומה — הבשילו אל המציאות של המאה ה־18 (שאותה הזכרנו בקצרה בחטיבה א), והוליכו בין היתר להופעת רעיון ריבונות העם ולפריצתו אל חיי הפוליטיקה עם המהפכה הצרפתית. בכך חברה במהלכי העת החדשה של אירופה תודעת הקבוצתיות המקודשת עם רעיון ריבונות העם, והמיזוג בין השניים יצר

במערב את הרעיון הלאומי המודרני, כאחד הגורמים הראשיים בעיצוב תהליכי המאות ה־19 וה־20.

אנו רואים איפוא, שהלאומיות המודרנית היא תורה מבית־מִדרשוֹ ומקרקע־מציאוּתוֹ של המערב. סיגולה על־ידי בני אזורנו לא היה אלא שלב מתקדם ביותר באותה דרך של תמורות ושינויים, שעליהם למדנו ביחידות הקודמות, ושיאו של מימד ה"התמערבות" שבתהליכי המודרניזציה. לא פלא הוא, שהתנועות הלאומיות נוצרו במזרח התיכון על־ידי הדורות החדשים של משכילים, פרי תהליכי המודרניזציה הקודמים, דורות שקנו את תלמודם ואת השכלתם ברוח המערב, ומבית־מִדרשוֹ של המערב סיגלו גם את התפיסה הלאומית. קבוצות המשכילים המזרח תיכוניות החדשות היו נכונות לשאול מהמערב — בהדרגה ותוך התמודדות עם המציאות ועם תכתיביה — את התפיסה המסגרתית־קבוצתית, ותפיסה זו, כפי שנלמד, צמחה לאִטה מתוך המשך כישלונה של המסגרת העת'מאנית והִתפצלותה.

משכילים אלה היו מסוגלים, בהתאמה, גם ללמוד בכלים החדשים שרכשו את עברו ההיסטורי של המזרח התיכון, להפיק ממנו השראה ולקחים, ולסגל במידת מה גם את "רעיון ריבונות העם". כאנשים שספגו עם חינוכם המודרני את הביטחון העצמי, את תחושת היוזמה ואת האמונה ביכולת, שחינוך כזה מקנה — שוב לא הִסכּינו למעמד המסורתי של נתינים גרידא. הם דרשו השתתפות באחריות להתווית גורלם, והתארגנותם ופעילותם בהקשר זה — שהיו בשלעצמן תופעות חברתיות ופוליטיות חדשות — שלוּבוֹת היו במישרין עם ההכרה המבשילה לאִטה בזכות ריבונותן של מסגרות נִפרדות — **האומה** המצרית; **האומה** התורכית; **האומה** הערבית. חוזקם ומידת התיישמותם של רעיונות חדשים אלה היו ונשארו בהתאמה, כפי שנלמד להלן, פונקציה ישירה של כוחם הממשי של המשכילים המודרניים בתנועות הללו. גיבוריה הראשיים של תקופת דיוננו — מנקודת מבט זאת — לא היו שליטיו של האזור, אלא אכן אותם משכילים, שחלקם היו אנשי־עט נטולי השפעה פוליטית ישירה, וחלקם האחר בעל יכולת פעולה אפקטיבית יותר. כך או כך, הם היו, במקוּבָּץ, מבשרי הרעיונות הלאומיים, רעיונות שעתידים היו ליתן את הטון המרכזי בהמשך התפתחותו של המזרח התיכון במאה שלנו.

■ שים לב: סיגול הלאומיות המודרנית היה, באמור, צעד גדול, אולי הגדול ביותר, על דרך ההִתמערבוּת והמודרניות. אך בשום פנים אין לייחס לחלוצי הלאומיות המודרנית באזורנו, או לממשיכיהם, את הרצון להתבטל או להיכנע בפני המערב. נהפוך הוא: סיגולה של הלאומיות המודרנית נעשה בראש ובראשונה מתוך הרצון לשמור על העצמאות ועל העצמיות של בני אזורנו. דווקה מתוך רצונם לשמור על **האנחנו** המקומי, ואל מול מִתקפתה של התרבות המערבית, סוגלו התפיסות הלאומיות החדשניות (אך — מבית מִדרשה של תרבות זו...).

הרעיון, שדוברי הערבית מהווים אומה, שבני מצרים או דוברי התורכית הם בני אומות נפרדות, נראה כיום מובן מאליו, יסוד מוּסד בהווייתו הפעילה של אזורנו במאה העשרים. ואולם, לאמיתו של דבר, זהו רעיון חדש ומהפכני, שלא עלה לבימת ההתפתחויות, אלא אך בתקופה שבה אנו דנים עתה. הרעיון הלאומי כה סותר הוא בבסיסו את עולמו של האִסלאם — עד שהופעתו במזרח התיכון לא יכלה להתרחש, אלא בעקבותיהם של אותם תמורות וזעזועים, שעבר האזור במהלך המאה ה־19. הבה ונזכור שוב, כי בפתח תהליכי העת החדשה ניסה למשל

בונפארט לשכנע את תושבי עמק הנילוס, שהם בנים "לאומה מצרית" (וכן ניסה להנחיל את תודעת הלאומיות לבני קבוצות נוספות בסוריה ובארץ־ישראל). ואולם אותה עת לא נמצא עדיין כל גשר בין רעיון זה ובין המציאות האסלאמית המסורתית, אשר — במישור הזהות העליונה — היתה המציאות הבלעדית של החברה ושל מנהיגיה. התמורות שחלו מאז במהלך המאה ה־19, תמורות שעליהן למדנו ביחידות הקודמות, הכשירו את הקרקע לראשית הופעת ניצני הלאומיות המודרנית בסופה של אותה מאה. על עיקריהן של התפתחויות אלה עוד נתעכב להלן. כאן רק נזכיר את תוצאותיהן: עלייתם לבמה הפוליטית של אישים, ברובם המכריע משכילים, שקנו במישרין או בעקיפין חינוך מודרני, חילוני ומערבי; הללו נשארו אמנם מסלמים, החפצים להגן על האסלאם ועל מדינתו, אך מצאו עצמם — כפועלים אל מול מציאות של כישלון, חולשה ותיסכול — מערערים למעשה על האסלאם בתורת המסגרת הבלעדית לפתרון בעיות דורם. ובמקביל — כקלועים בנפתוליה של היסטוריה, שקצבה ואירועיה נאכפו על־ידי עליונות ה"מערב" — מצאו עצמם מהרהרים אודות האפשרות, שמא ייטיבו להתמודד עם אתגרי הפיגור והחולשה במסגרות־השתייכות חדשות — האומה המצרית, האומה התורכית, האומה הערבית — ותוך כדי שאיפה להשתתפות בהנהגתן של מסגרות אלה.

היחידות שלפנינו תסקורנה איפוא את תולדות האזור ברבע האחרון של המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20, עד למלחמת־העולם הראשונה. אנו נדון בקצרה בתולדות הנסיונות לדבוק באסלאם, ולאחר מכן — בהופעת התנועות הלאומיות: המצרית, התורכית והערבית, לפי סדר זה. נסקור את הסיבות, הכלליות והמיוחדות, שהוליכו להיווצרותן של תנועות אלה, נפרט את מאפייניהן ואת רישומן על פני התקופה, וכן נעמוד על השוני, הן הרעיוני והן האופרטיבי, שביניהן.

בהקשר זה נדגיש את ההבדלים הבאים:

- במצרים צמחה בתקופה הנידונה וגדלה תנועה לאומית, שנשענה על הציבור המתרחב למדי של משכילים, שעלה כשכבה בעלת זהות חברתית מיוחדת עקב התמורות האינטנסיביות הקודמות. המשכילים המצרים המודרניים יכולים היו בשלהי המאה ה־19 לזהות את המסגרת הנקראת מצרים, להזדהות עמה, לכאוב את כיבושה, לתבוע את שיחרורה* ולדרוש השתתפות בהנהגתה. ואולם, בהשוואה לכובשים הבריטיים ולאליטה שבראשות בית מחמד עלי, חסרו המשכילים יכולת צבאית או כלכלית של ממש. בתקופת דיוננו אומנם עלה בידם להתבטא אידיאולוגית ולהתארגן פוליטית (תוך סתירות ויריבויות). אך טרם עלה בידם להגיע לידי אחיזה פעילה בהגה השלטון של ארץ הנילוס.
- בקרב האליטה המודרנית של דוברי התורכית צמחה בתקופת שלטונו של עבד אל־חמיד תנועה של משכילים, שבהשוואה לזו המצרית (שתחת הבריטים) — יכולה היתה לבוא לידי ביטוי מילולי קלוש יחסית. ואולם — ובהמשך להיסטוריה ארוכה — התנועה התורכית מורכבת היתה גם מקציני־צבא ומאנשי־מינהל בעלי כושר ביצוע. במנהיגותם של קצינים אכן הצליחו "התורכים הצעירים" בתקופת דיוננו לתפוס את השלטון (1908/9), לחסל את שלטונו הפעיל של בית עת'מאן, ולתת לרעיון הלאומיות התורכית המודרנית (תוך המשך התעצבותו־שלו) תפקיד פוליטי מרכזי עוד לפני פרוץ מלחמת־העולם הראשונה.
- בקרב דוברי הערבית שבארצות הסהר הפורה לא נוצרה בתקופת דיוננו, **בשם רעיון קיומה של אומה ערבית**, אלא תנועה דלילה במספר ומעוטה בכוח. כפי שלמדנו, לא היה אזור הסהר הפורה במאה ה־19 — בניגוד למצרים — במה

* ראה הערך "מחמד פריד (1868-1919) ועבד אל־עזיז שאויש (1876-1929) — חבריו של מצטפא כאמל וממשיכי דרכו", בחטיבה זו.



איור 4
מחמד פריד, יורשו של מצטפא כאמל בהנהגת "המפלגה הלאומית", שהנהיגה את המאבק בכובשים הבריטיים בשנים שלפני מלחמת־העולם הראשונה. בתחתיתה של התמונה: הסיסמה "מצרַים למִצְרִים", סיסמה שטבעו עוד אחמד עראבי ואנשיו. כרזת־רחוב זו, הניצבת באחת מכיכרותיה של קאהיר, היא עדות למורשתה של התקופה, החיה עד ימינו בתודעת בני מצרים (צולם בידי צוות הקורס באביב 1985).

נבדלת ומוגדרת לתהליכים מדיניים או כלכליים נפרדים, שייחדו אותו בעיני תושביו דוברי הערבית כמסגרת בזכות עצמו. גם מספרם של המשכילים המודרניים פחות היה עדיין ביחס למספרם של אלה שבמצרים והם רחוקים היו מלהוות קבוצה חברתית מגובשת (בחלקם הגדול היו משכילי הסהר הפורה נוצרים, ורבים מהם — נוצרים כמֻסלמים — גם נאלצו להגר ולפעול במצרים). צמיחתה של תודעה ערבית מודרנית היתה איפוא תהליך, שהיה אותה עת, כשלעצמו, בעל חשיבות מיידית שולית למדי. אם בכל זאת זכה התהליך

לתנופה היה זה הודות לשני אירועים, שהיו חיצוניים לנעשה בקרב דוברי הערבית: מהפכת "התורכים הצעירים" — ופרוץ מלחמת־העולם הראשונה. בעטיים של אירועים אלה, כפי שנלמד, עתיד היה רעיון הלאומיות הערבית, לעת מלחמת־העולם ולאחריה, להתפתח לקראת היותו אחד הגורמים הראשיים בעיצוב האזור מאז ועד ימינו.

נחתום את יחידות 7 ו־8 בסיכום שידון בשאלה, האם היה בהופעתן ובפעילותן של תנועות מודרניות ומהפכניות אלה משום תרופה למכאובי האזור המתייסר — או שמא היה בהן, ברעיונות ובתנועות הלאומיות, כדי להרבות בטווח הארוך מבוכה במזרח התיכון, ולהחריף במאה העשרים את הבעייתיות, שיצרו תהליכי העת החדשה מראשיתם.



איור 5

זמן קצר לאחר שכבשו את מצרים אסרו הבריטים על תושבי האזור להתקרב למחנותיהם (במקרה זה — מחנה חלואן שבפאתי קאהיר). איסור זה נתפס בעיני תושבי מצרים כאפלייה על רקע גזעי ולאומי. בקריקטורה זו, שהופיעה בעיתונו של יעקב צנוע, **אבו נט'ארה** (18.8.1883 — ראה הערך: "העיתונות המצרית בימי אסמאעיל", לעיל בחטיבה ג, ע"ע 265-266), ניצבים משני עברי המִתרס נציגי המערב מול נציגי עולם האסלאם. אלא שבניגוד לעבר — שוב אין העימות מוצג רק **כדתי**, אלא גם **כלאומי**. מול אומות המערב: גרמניה, רוסיה, אוסטריה, יוון, צרפת, איטליה ואנגליה ניצבות **אומות** האזור — כשהציור אף מבליט את ייחודיותן — סוריה, מצרים, תוניסיה, לוב (טריפולי) ואלג'יריה.

יחידה 7 :

מצרים והלאומיות המודרנית

ראשית צמיחתה של תודעה לאומית מצרית ייחודית

כתב : פרופ' חגי ארליך

כותב היחידה: פרופ׳ חגי ארליך

השתתפו בכתיבה: דובי בן־עמי; הדסה וורטמן; דרור זאבי; רות ברזילי־לומברוזו; איריס אגמון

יועצים: פרופ׳ יהושע פורת; פרופ׳ ישראל גרשוני

צוות הקורס:

ראש הצוות: פרופ׳ חגי ארליך
חברי הצוות: דובי בן־עמי; הדסה וורטמן; דרור זאבי; רות ברזילי־לומברוזו; איריס אגמון
ערך והביא לדפוס: עמיחי ישראלי
התקנה: צבי שטיינר; ענת קדם
גרפיקה: רותי אפלברג
עטיפה: איבונה ברעם
צילום: יורם וינברג
סדר מחשב: מירי בן־ששון

מסת״ב: ISBN: 965-302-340-3

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, רח׳ קלאוזנר 16, רמת־אביב, ת״ד 39328, תל־אביב 61392.
The Open University of Israel, 16 Klausner St., Ramat-Aviv, P.O.Box 39328, Tel-Aviv, 61392.
Printed in Israel.

סודר בסדר־מחשב של האוניברסיטה הפתוחה.



תוכן העניינים



יעדי הלימוד

עם סיום לימודיך ביחידה זו אנו מצפים שיהיה בידך:

- להבין את המשמעות העמוקה, ואף המהפכנית, שנודעה לעצם צמיחת הרעיון הלאומי המודרני מתוך המציאות האסלאמית באזורנו.
- לעמוד על הסיבות הכלליות לתופעה זו.
- להכיר גם את ההתאוששות — באותה העת — של האסלאם, הן כמסכת מתחדשת של זהות והן כמסגרת מתעוררת של פעולה.
- להבין את הרקעים השונים, שהביאו לצמיחתה של תודעה לאומית מצרית, ושל דפוסי פעולה בשמה ולמענה.
- לעמוד על התלבטויותיהם של חלוצי הלאומיות המצרית, בין מורשת האסלאם והעת׳מאניות ובין הוויתם החדשה כלאומיים מצריים.





הפסל "**נַהְדַת מִצְר**" — "תחייתה של מצרים" — יצירתו של מחמוד מח'תאר, הניצבת כיום בכיכר ראשית ליד הכניסה לאוניברסיטת קאהיר (צולם בידי צוות הקורס, אביב 1985). דמותו הקפואה של הספינקס העתיק החצובה בגרניט (שהושט על הנילוס ממצרים עילית, ממש כבימי הפרעונים) — משמשת מִשען לדמותה הזקופה של בת הכפר, המסמלת את החברה המצרית. היא מסירה את הרעלה מעל פניה ומיישירה מבט בוטח אל העתיד. (דגם ראשון של הפסל נעשה ב־1920 והוא נחנך רשמית ב־1928.) "תחייתה של מצרים" נתן ביטוי מוחשי ועז לאותו אגף בציבור הלאומי של מצרים, שהדגיש את ייחודיותה ונפרדותה ההיסטורית של ארץ הנילוס. הסרת הצעיף — מסמליה המובהקים של המסורת האסלאמית — וההישענות על תפארת **העבר הקדם־אסלאמי** במטרה לבנות עתיד מצרי ייחודי, **הקשור לתרבות המערב** — אלה היו מסממניה המובהקים של הלאומיות המודרנית בתקופת דיוננו.

ואולם, רבים מהלאומיים המצריים המודרניים לא אבו להינתק מההוויה האסלאמית האותנטית של ארצם ושל האזור. מאבקם לשחרורה של מצרים ולקידום חברתה נשאר בתודעתם כשהוא **שזור בתכניו ובערכיו של המזרח ובמסורתו הדתית והפוליטית**. התמונה שבעמוד זה — סטודנטים מצריים בסוף המאה ה־19 — ממחישה את התקופה לא פחות מאשר הפסל, המקשר עבר פרעוני לעתיד מערבי. נציגיו הנבוכים־למחצה של הדור הצעיר והמשכיל, הנראים ישובים בתמונה, ניכרים בכובע הפֶּז שלראשם ובז'קט המערבי העטוי על הגלביה המזרחית. דור זה הוא שהוליד את התנועה הלאומית המודרנית של מצרים.

7.1



מבוא

ביחידות הקודמות למדנו, כי מצרים היתה למעשה חלוצת תהליכי המודרניזציה במזרח התיכון בעת החדשה. הדברים נכונים גם באשר להופעת הלאומיות המודרנית — נושא שנעסוק בו עתה כציר הדיון בתקופה שמסוף ימי אִסמאעיל ועד לפרוץ מלחמת־העולם הראשונה. אכן, גם בנושא הלאומיות המודרנית הקדימו התמורות בעמק הנילוס את אלה שבשאר ארצות הערבים (התפתחות הערביות), ובמידת־מה אף את אלה שסביב אִסתאנבּוּל (התורכיוּת). הקדימות המצרית מתבהרת בייחוד בפרספקטיבה של המאה העשרים.

מפרספקטיבה שכזאת מסתבר, כי **הלאומיות הערבית** בסהר הפורה לא זכתה עד עצם היום הזה להגשמתה בפועל (שכן לא קמה מדינה כל־ערבית מאוחדת). מנגד זכתה **הלאומיות התורכית** המודרנית — מנקודת המבט של אזורנו — ל״הגשמת יֶתֶר״, והצליחה — תוך כדי יישום תקיף של ההתמערבות, הגלומה בלאומיות המודרנית — לעקור את דוברי התורכית, במדינתם המודרנית, הן מעֲבָרָם האִסלאמי והן מהשתייכותם המדינית לאזורנו (כל זאת ׳בערבון מוגבל׳, כמובן, ועוד נחזור לכך).* במצרים זכה **הרעיון הלאומי המצרי** המודרני להיהפך לחלק אורגאני, ממשי וראשי בהיסטוריה של עמק הנילוס והאזור כולו במאה העשרים. רעיונותיה של הלאומיות המצרית; הארגונים והמפלגות שקמו בשמה; היעדים שהוצבו בהשראתה — אכן עתידים היו במהלך המאה הנוכחית לשמש כציר המרכזי בארגון חייה של מדינה מצרית; ומדינה זאת נשארה גם לאורך המאה שלנו גורם מוביל וחלוצת התהליכים במזרח התיכון. (גם ה״הצלחה״ הזאת של הלאומיות המצרית איננה חד־משמעית, והיא לוותה בקשיים כבדים. עוד נשוב ונדון בכך.)

* הצלחת הלאומיות התורכית כרוכה היתה גם בהצטמצמות יעדיה, וסופה שלא זכתה להקים ישות ריבונית, הכוללת את **כל** דוברי התורכית. גם ההינתקות מן האסלאם בתורכיה המודרנית לא התממשה במלואה, והוא חזר לעצב תהליכים ולהשפיע בהמשך המאה שלנו.

משנפתחה המאה העשרים כבר היה חלק חשוב וניכר מבני עמק הנילוס — מאותם שהגיעו לדרגה, שאיפשרה להם ליטול חלק פעיל בחיי הציבור — מוּנע, **בין היתר**, גם על־ידי התחושה של זהות מצרית. דהיינו, על־ידי התחושה המודרנית הכפולה: ראשית, שמצרים היא מסגרת שבה מתקיימת אומה, קבוצה אנושית ייחודית, שאליה הם משתייכים; ושנית, שזכותם היא, ואף חובתם, לפעול לעיצוב עתידה



של אומה זו ולפתרון בעיותיה של החברה היושבת בעמק הנילוס במסגרת האומה החדשה. תחושה לאומית מודרנית זאת באה לידי ביטוי ציבורי גובר. בראשיתו היה ביטוי זה ספונטאני למחצה, ובהמשכו (בייחוד לאחר שנת 1906)* — אף נשא אופי אִרגוני, מפלגתי.** משפרצה מלחמת־העולם הראשונה בשנת 1914 הפרידו הבריטים סופית את מצרים מן האימפריה התורכית־העת׳מאנית, ומשהסתיימה המלחמה קיבלה למעשה הלאומיות המצרית את הכרתה הבינלאומית הרישמית. מצרים נכנסה איפוא למאה העשרים כאומה, המוכרת בתור שכזו הן על־ידי מרבית הציבור הפוליטי שבה והן על־ידי שאר עמי העולם. עוד נחזור ונדון בפרטי האירועים הללו ובמשמעותם.

* ראה הערך ״תקרית דִנְשַׁוַאי (1906)״

** ראה הערך ״׳האספה המחוקקת׳ במצרים, 1913-1914״, בחטיבה זו.

מה היו הסיבות, שהביאו להבשלתה של תופעה כה מהפכנית כצמיחתה של לאומיות מצרית מודרנית, בארץ שזהותם העצמית של תושביה היתה, זה מאות בשנים, אִסלאמית בדרך כלל. כיצד זה קרה, כי בארץ שבה נכשל בונפארט בצורה כה נחרצת בניסיונו להנחיל לתושביה תודעה מודרנית־מערבית של ייחודיות ושל עצמיות* — הפכה אותה תודעה, כעבור כמאה שנה, לאחד היסודות הראשיים של חיי הפוליטיקה, החברה והתרבות? מה התפתח במהלך המאה ה־19 — שאת מרביתה סקרנו — שאיפשר את צמיחתה של תודעת **מצרים** כמסגרת השתייכות לגיטימית, ואת צמיחת תודעת ריבונות העם כבסיס לחייה? — הבה ונסכם לעצמנו את עיקרי ההתפתחויות הרֶלֶוונטיות.

* ר׳ שוב 2.4.4 לעיל

איור 6
תהלוכה מסלמית בקאהיר בשנת הכיבוש הבריטי — 1882. הרגשות הלאומיים במצרים הוסיפו לכלול תכנים אסלאמיים־מסורתיים — לצד פטריוטיזם וזיקה מודרנית לעם ולטריטוריה של ארץ הנילוס. החוויה הטראומטית של הכיבוש הבריטי זירזה את תהליך גיבושה של תנועה לאומית רבת־פנים תוך מעורבות גוברת של שכבות העם.

7.2



גורמי הרקע להיווצרות הלאומיות במצרים כמסגרת לזהות ייחודית

בארבעה תחומים ראשיים חלו במצרים במאה ה־19 תמורות בסיסיות, אשר הבשילו לאִטן, עד שלקראת סופה של המאה הנחילו תמורות אלה לחלק מתושביה של ארץ הנילוס את תודעת היותה של מצרים מסגרת ייחודית.

7.2.1 התפתחותה של מצרים כמדינה

במהלך המאה ה־19 הלכה והתבצרה מהותה של מצרים — אף שעדיין נשארה להלכה בחזקת **וילאיֶת** עת'מאני — **כמדינה** למעשה. תהליכי המודרניזציה, שיזמו שליטיה מבית מחמד עלי, התבטאו בהקשרנו בהקמתם של מוסדות, ששימשו שלד פנימי למסגרתה הייחודית: שושלת־שלטון מצרית, צבא מצרי, מנגנון מינהלי מקומי־מצרי, מערכת כלכלית מצרית, מטבע מצרי, וכיוצא באלה. בכל התחומים הללו יצרו תהליכי המאה ה־19 איכויות חדשות (אפילו ביחס לתמורות, שיצרו הממלוכים במאה ה־18, תמורות שהדגישו בזמנן במידת־מה את האוטונומיה הפוליטית של מצרים מן האימפריה). בסופם של תהליכים אלה לא עוד היתה המלה "מצרים" בחזקת שמו של מחוז־מינהלי באימפריה אסלאמית־כוללת. מכל בחינה מעשית שהיא — ובעיקר בעיני תושביה — היה "מצרים" שמה של מערכת פוליטית וכלכלית ייחודית ונִפרדת.

איור 7
הממשלה המצרית לעת הכיבוש הבריטי, מתוך כתב־העת הצרפתי *L'Illustration* מתאריך 14.10.82. מלמעלה למטה ומשמאל לימין: שַׁרִיף פאשא — ראש הממשלה ושר החוץ; ריאַד פאשא — שר הפנים; פַּח'רי פאשא — שר המשפטים; עֻמַר פאשא — שר המִלחמה והימיה; חַיְדַר פאשא — שר האוצר; עלי פאשא מֻבּארַכּ (ראה חטיבה ג) — שר העבודות הציבוריות; ד'ו אל־פִּכּאר פאשא — שר הטכסים; תִיגְ'רַאן בֵּי — סגן שר החוץ; בּוּרֶלי בֵּי — מנהל מחלקות הכספים והפנים; עֻת'מאן בי — מפקד המשטרה. מפעליהם של מחמד עלי ויורשיו הפכו את מצרים למדינה ביורוקרטית, בעלת מנגנון שנִבנה לפי דפוסי מינהל מערביים. אנשי המינהל של אותה תקופה באו ברובם מהעילית העת'מאנית־מצרית, המכונה "תורכו־צ'רקסית". אף שבתור שרים ופקידים בכירים עבדו הללו בשיטות מודרניות, לא הם שהצמיחו מקרבם — להוציא יוצאים מן הכלל — את פעיליה של הלאומיות. חלוצי הלאומיות הופיעו בדרך־כלל מבין שורות המשכילים הצעירים, שצמחו במערכת החינוך החדשה.


CHÉRIF PACHA
Président du Conseil, ministre des affaires étrangères


RIAZ PACHA
Ministre de l'intérieur


FAKRY PACHA
Ministre de la justice.


OMAR PACHA
Ministre de la guerre et de la marine.


HAIDAR PACHA
Ministre des finances


ALI PACHA MOUBAREK
Ministre des travaux publics.


ZULFICAR PACHA
Grand maître des cérémonie .


TIGRAN BEY
Sous-Secrétaire d'État aux affaires étrangères


BORELLI BEY
Directeur du contentieux aux finances et à l'intérieur.


OSMAN BEY
Préfet de police.

7.2.2 התפתחותה של מצרים כחברה

במצרים האסלאמית התקיימה במשך הדורות גם תחושת שייכות כלשהי **לארץ מצרים**. אופיו הדומיננטי של הנילוס היה אולי ברקע ליצירת תחושה חברתית כוללת שכזאת, שנעדרה כמובן מימד של זהות אידיאולוגית־ייחודית. (בני אֶרֶץ הנילוס קראו לעצמם לעִתים "מִצְרִים"; בני ארצות הסהר הפורה, או דוברי התורכית שבאנטוליה, לא כינוי עצמם "ערבים" או "תורכים" עד להופעתן של התנועות הלאומיות המודרניות, כפי שעוד נלמד ביחידה הבאה.)



איור 8
ביתו של בי מצרי — תמונה מספרו של דוס מחמד (ר' לעיל, איור 2). בסוף המאה ה־19 החלה להתגבש שכבה חברתית־"בורגנית" חדשה, אשר יש המכנים אותה "אֶפֶנְדִיַה". ה"אפנדיה" כללה מבני שכבות הביניים, שרכשו השכלה ושימשו במינהל המצרי ובמקצועות חופשיים. תרבותה שילבה — ברוח המילכוד הכולל, שאליו נקלעה החברה כולה — יסודות מנוגדים: עת'מאניים, אסלאמיים, חילוניים ומערביים. ה"אפנדים" היו לכוח חברתי פתוח לחידושים ותוסס, אך גם מתוסכל וקרוע, ומשורותיו יצאו רבים ממנהיגי הלאומיות ומתומכיה.

תהליכי המודרניזציה של המאה ה־19 הלכו וחיזקו את הקשר ואת הזיקה ההדדית בין אגפיה השונים של החברה בעמק הנילוס, וגיבשו מערכת חברתית מצרית. המודרניזציה — כפי שכבר למדנו — גישרה בין שליטים לנשלטים, בין כפר לעיר, בין תושבי המִזרע לשוכני המִדבר. המודרניזציה שברה את המחסומים הלשוניים, התרבותיים והכלכליים הישנים, שהפרידו בין אֱליטה דוברת תורכית (שהִסתערבה בלשונה), אליטה שהיתה בעלת אוריינטציה אימפריאלית־עת׳מאנית (שנשתחקה) — לבין "העם במצרים". בתוך חברה זו, שהלכה ונרקמה סביב מפעל של תמורות בעמק הנילוס, החלו לתפוס מקום קבוצות וגורמים לא־מֻסלמיים. ביניהם בלטו הקוׄפטים והארמנים* שמבני המקום, וקהיליות הזרים הלא־מסלמיים למיניהן, שזה מקרוב באו מארצות הים התיכון. אלה וגם אלה השתלבו — לעתים באופן שִוויוני ולעתים תוך בעייתיות — בחיי הכלכלה ובחיי התרבות של מצרים. ומעל לכל — ובמשולב עם כל שאר התהליכים — צמיחתה של שכבת משכילים, כתוצר של מִפעלי המודרניזציה וההִתמערבות.

* ר׳ הערך "קופטים ונשים במהפכת 1919 במצרים", להלן בחטיבה ה.



איור 9
מחמוד סאמי אל־בארודי, קצין ממוצא צ׳רקסי, שהשתייך לקבוצת העילית העת׳מאנית במצרים, אך נמשך לתנועת המחאה, אשר בישׂרה את הלאומיות המצרית. קיבל חינוך מודרני והיה למשורר, קצין בדרגה גבוהה ואיש־מינהל בכיר. בראשית 1881 כפו קציניו של עֻראבי על הח׳דיו תופיק למנותו שר המלחמה. הדחתו בהמשך השנה נתנה את האות לראשית המרד הפטריוטי־אסלאמי־מצרי, בהנהגת אחמד עֻראבי.

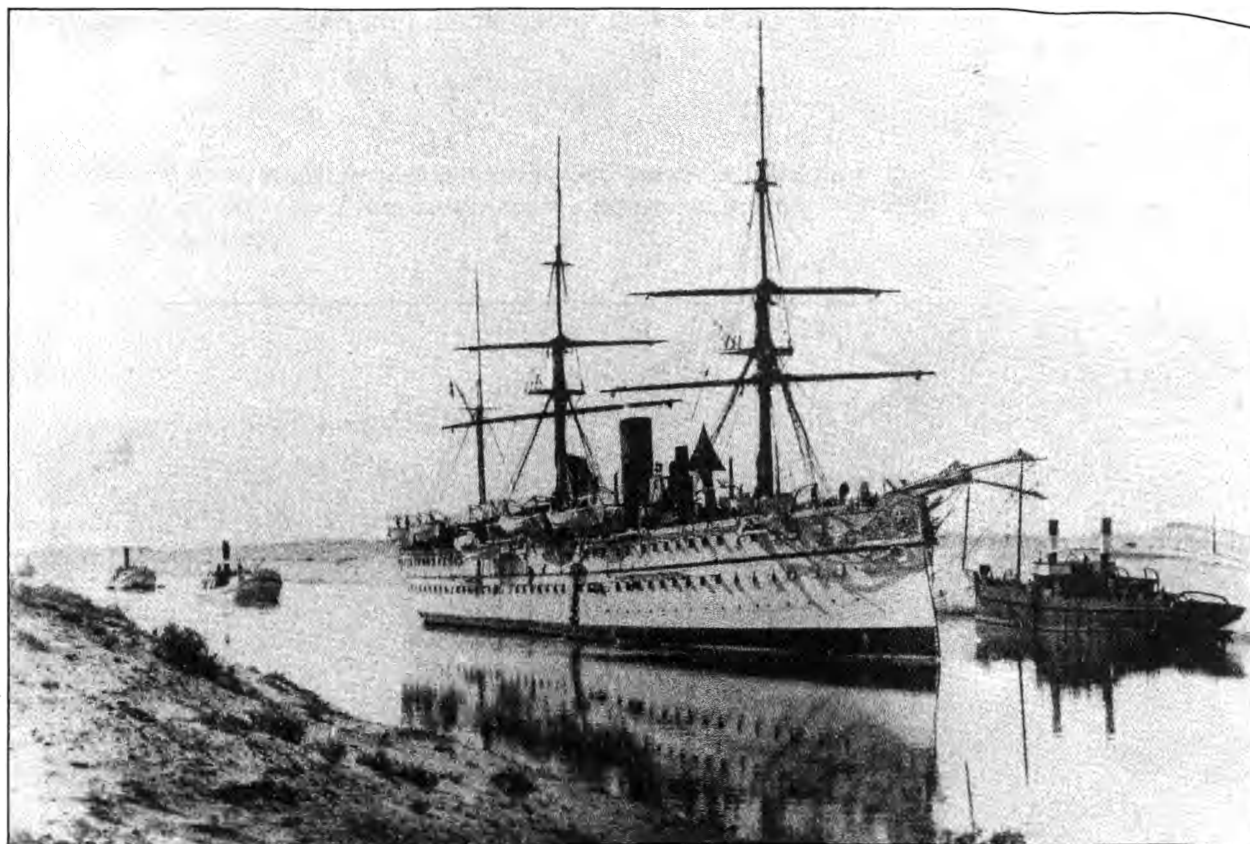
7.2.3 התפתחותה של מצרים כבעיה פוליטית

התמוטטות מפעל המודרניזציה של אִסמאעיל הפכה את מצרים לבעיה **כלכלית**, שהדרדרה להיות בעיה **פוליטית**. מעוׄרבוּתם הישירה של הזרים ושל גורמים ממשלתיים אירופיים בכלכלת עמק הנילוס ובניהול ענייניה של מצרים הביאו,

איור 10
מבצר אלכסנדריה לאחר ההפצצה הבריטית. תותחי־החוף הענקיים והמרגמות, שניצבו כאן עוד מימי מחמד עלי, לא יכלו לכובשים, ממש כפי שלא הועילו בזמנם פרשי הממלוכים מול חיילות בונאפרט, שנחתו באתר סמוך.

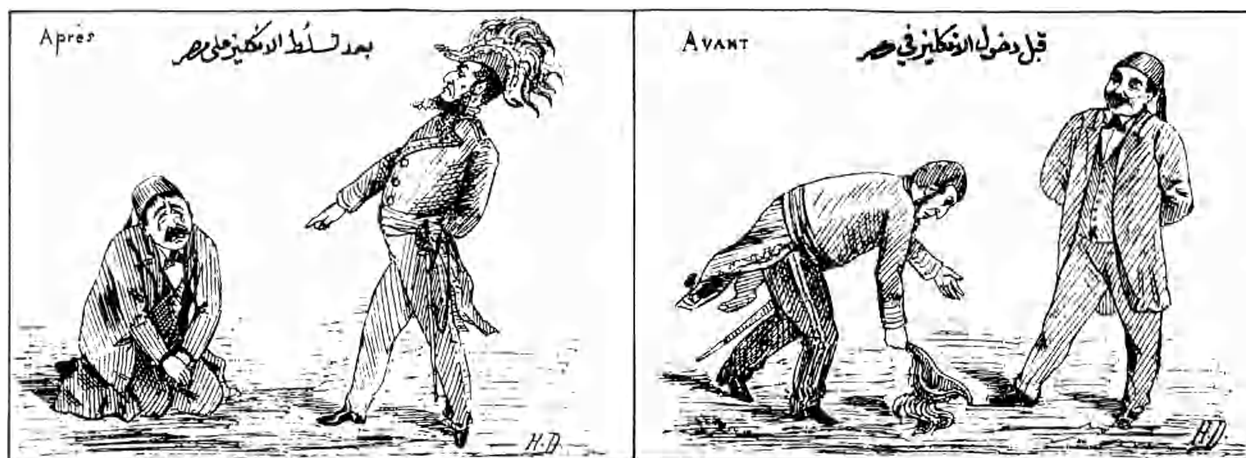


כזכור, להתעוררות תנועת המחאה בראשותו של אחמד עֻראבִּי. תנועה זו — אף שינקה ממִכלול של תחושות, שבחלקן היו מסורתיות־אסלאמיות ובחלקן היו פטריוטיות־מודרניות, תוּעלה באורח מעשי לפעולה למען "המולדת המצרית". מיכניזם זה של תיעוּל התחושות השונות, בין ישנות ובין חדשות, סביב הבעייתיות של **מצרים**, הלך והתחזק בעקבות הכיבוש הבריטי של מצרים בשנת 1882. מאותה שנה ועד לשלהי מלחמת־העולם הראשונה, במשך למעלה משלושים וחמש שנים, היתה מצרים היחידה מארצות האזור שהיתה כבושה בידי מעצמה אירופית. (כבר עמדנו על מהות התהליך, שהביא דווקה את חלוצת תהליכי התמורה להיות גם הראשונה ליפול ולהיכבש בידי המערב.) ההיבט הרֶלֶוונטי לענייננו הוא, שבמשך כשני דורות שימשה מצרים, ומצרים בלבד — חבל הארץ הכבוש — כבעיה קונקרטית, פוליטית ורווּית רגשות. מצב שכזה חידד את זהותה הנפרדת של מצרים לא רק בעיני אלה מבניה, שקנו לעצמם השכלה חילונית, אלא אף בעיני אלה שנשארו נאמנים למסכת הערכים המסורתית. שכן גם הפועל מתוך תפיסה של מאבק בין האסלאם לכופרים, תיעל באופן טבעי את תחושותיו לבעיותיה ולמצוקותיה של מצרים. הרצון להשתחרר מהכובש הזר, בין אם נתפס כבריטי ובין אם נתפס כנוצרי־כופר, חידד בעיני תושביה של מצרים את תחושת ייחודיותה.

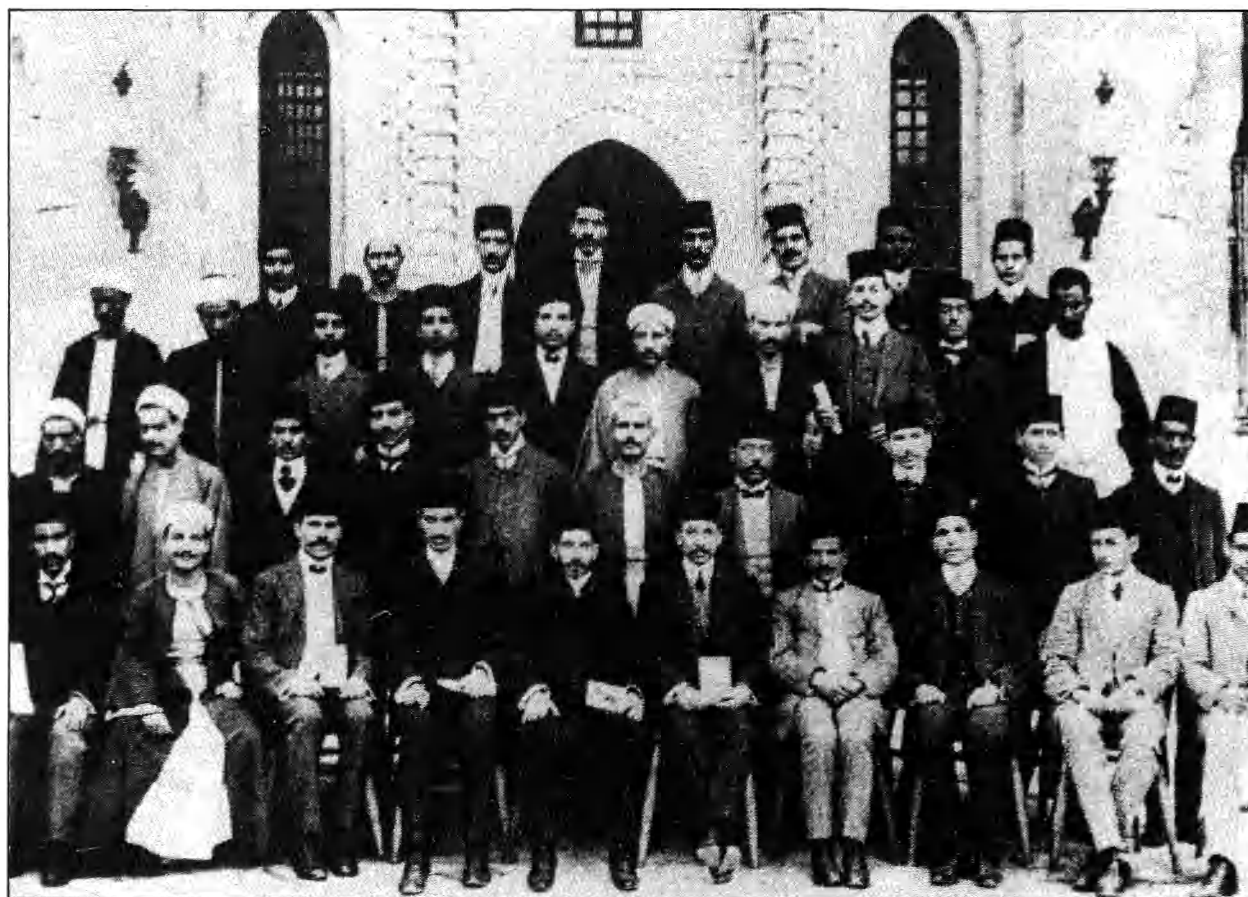


איור 11

ספינת תותחים בריטית משייטת בתעלת סואץ ב־1882 — שנת הכיבוש. "מדיניות ספינת־התותחים" — זה היה מטבֵּע־הלשון, שתיאר באותם ימים את אופן הכרעת מעצמות המערב בשאלות ובבעיות באסיה ובאפריקה. תעלת סואץ הפכה לעיקרי ש"בנתיבי הקשר של האימפריה", ובריטניה מֵאנה להיפרד משליטתה בנכס אסטרטגי זה.



איור 12
מָאלֶט מתרפס לפני תופיק טרם הכיבוש — והלורד דַפְרִין מכניעו לאחריו. בעיני רבים מבניה של מצרים היה הכיבוש תוצאת בוגדנותה של בריטניה, "צביעותה של אלביון".



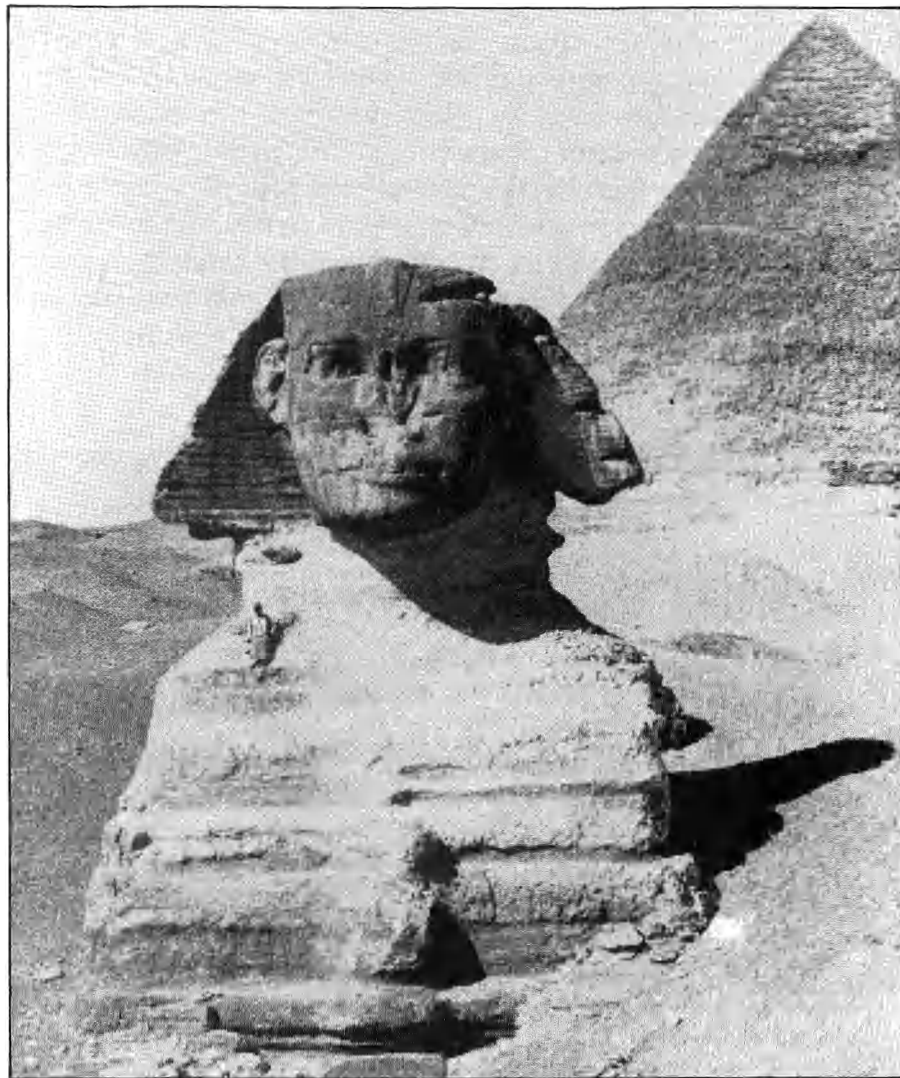
איור 13
הכיתה לארכיאולוגיה ולאגיפטולוגיה באוניברסיטה המצרית — מחזור 1909, מתוך ספרו של אחמד בדיר, **אל־מַלִכּ פוּאַד וַנַשְׁאַת אַל־גַ'אמִעַה אל־מִצְרִיה** ("המלך פואד והקמת האוניברסיטה המצרית"), שיצא בקאהיר, 1950. כאמור להלן בערך "תגליות אגיפטולוגיות והלאומיות המצרית" — נמשכו רבים מצעיריה של מצרים ללימוד עברה הקדום של ארצם, שנחשף בידי מלומדיה החשובים של אירופה. (בשורה השנייה מלמטה, השני משמאל — הסופר העיוור טַהָ חֻסַין, שעתיד היה להיות מבחירי המלומדים, הליבראלים והוגי־הדעות של מצרים ושל **המִצריות** במאה העשרים.)



איור 14
האמיר־אלאי אחמד עְראבי

7.2.4 התגלות מצרים כבעלת היסטוריה ייחודית

כבתולדותיהן של תנועות לאומיות מודרניות רבות אחרות — צמחה תחושת הזהות המצרית במשולב עם גילויו מחדש של עברה ההיסטורי של ארץ הנילוס. מסכת הערכים המסורתית האסלאמית הינחתה כידוע את תודעת העבר דרך תולדות האסלאם אל תקופת מחמד. תקופת הנביא נתפסה כתקופה של בשורה והוצגה כעת של מופת, שיש לשאוף להתגשמותה מחדש, ולהתייחס לכל מה שקדם לה כ"תקופת בערות", שכפירה היא ללומדה, להזדהות עִמה או להתגדר במורשתה.



איור 15

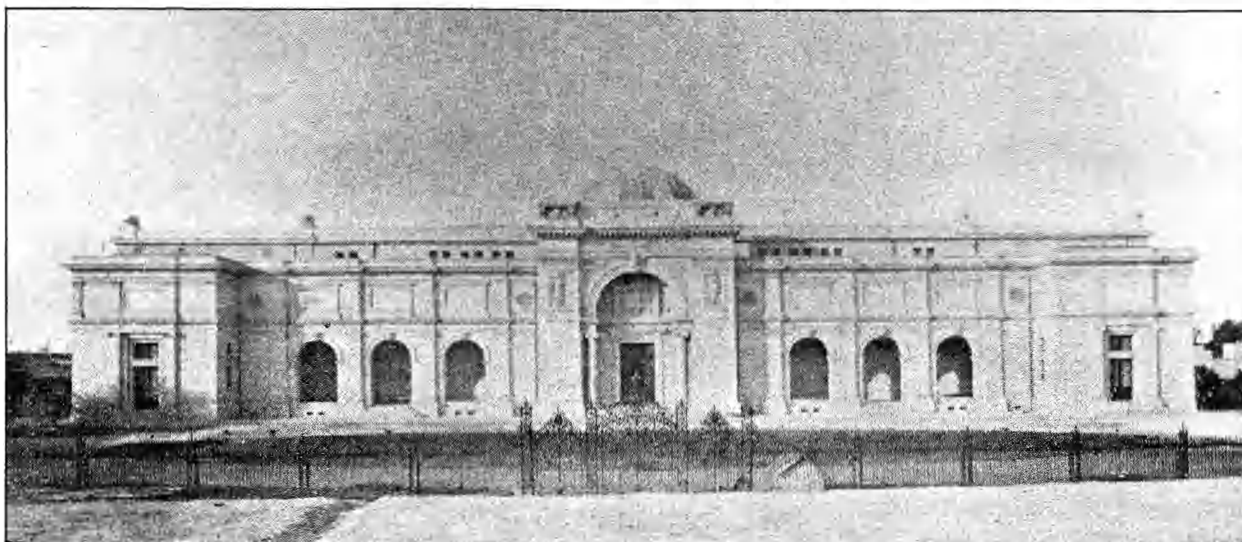
הספינקס על רקע הפירמידות בגיזה. צילום בן התקופה — בטרם נחשף הספינקס כולו בידי ארכיאולוגים מודרניים — מן הספר: **הרצאות סטודארד**. מראהו המוזנח של פסל עתיק ונפלא זה ממחישים את התעלמותם של בני מצרים הטרום־לאומית מעברה הקדם־אסלאמי של ארצם. גם שאר האתרים מימי תפארת הפרעונים כמעט שלא זכו להתייחסות בכתביהם ובתיאוריהם של מחברים מסלמיים. השכלה המודרנית הביאה את ההכרה בחשיבותם של אתרים אלה אל תודעתם של המשכילים הצעירים בארץ הנילוס, והכרה זו חיזקה את הזדהותם עם עברה המגוון והעשיר של מצרים, ותרמה לתודעתם המודרנית־לאומית.

ואולם משכיליה החדשים של מצרים קנו עתה, באמצעות תלמודם בבית־מדרשו של המערב, גם את תודעת עברה הקדום של מצרים. לימוד מודרני של היסטוריה, של ארכיאולוגיה, של ספרות, של אֶגיפּטוֹלוֹגיה,* וכיוצא באלה — פתח לצעיריה המשכילים של מצרים צוהר חדש אל עברה הייחודי של מצרים, בטרם נבלעה היא ב"ארץ האסלאם". תודעת עברה המפואר ועתיר העוצמה של ארצם, עבר שזה מקרוב נחשף ונתגלה, הלכה ונתחזקה. על רקע תודעת החולשה והנחיתות של ההווה נעשתה היא לצעיריה המשכילים של מצרים מקור של השראה והזדהות.

* ר' בחטיבה זו הערך "תגליות אגיפטולוגיות והלאומיות המצרית"

זאת ועוד, גילוי עברה המפואר של מצרים חיזק בעיני משכיליה החדשים לא רק את תודעת ייחודיותה ההיסטורית ואת ההזדהות עם ייחודיות זאת. גילוי העבר של מצרים וההזדהות הגוברת עמו חיזקו כשלעצמם את מגמות הזיקה לתרבות המערב בכלל. שכן בדין הצטייר עברה הקדם־אסלאמי של מצרים על שלל תקופותיו — הפרעונית, ההלניסטית, הרומית והנוצרית* — גם כאחד ממקורותיה וכערש מורישותיה של תרבות המערב. בנוסף שימש עברה המגוון והרב־תקופתי של מצרים השראה לפתיחות תרבותית־חילונית, בסיס משותף לקבלתם השוויונית של לא־מֻסלמים לחברתה של מצרים, וכדומה. במִלים אחרות — ההתוודעות לעבר חיזקה לא רק את תודעת המסגרת הייחודית של מצרים, אלא גם את המגמה לפתיחות ולנאורות, שממנה קצרה היתה הדרך לגיבוש עקרונה הנוסף של הלאומיות המודרנית — ריבונות העם.

* ראה להלן הערך "תקופות בהיסטוריה של מצרים, מימי הפרעונים ועד לכיבוש המֻסלמי"



איור 16

"המוזיאון המצרי" (ראה הערך "דאר אל־כֻּתֻב והמוזיאון המצרי" בחטיבה ג, ע"ע 179-180) — מתוך כתב העת הביירותי **אל־מַשְׁרִק**, כרך ה, 1905. המוזיאון, השוכן בלִבה של קאהיר, הפך במהירות לאוסף הגדול ביותר של עתיקות מצרים. בכך תרם להנחלת תודעת העבר המצרי לצעיריה של ארץ הנילוס.

7.3



גורמי הרקע להתעוררות תפיסת ריבונות העם במצרים

בד בבד עם צמיחת תודעתה של מצרים כמסגרת ייחודית הלכה וצמחה במצרים לאורך התקופה הנידונה גם תודעת ריבונות העם, שעיקרה הוא: זכותן של כל שכבות העם לקחת חלק פעיל בעיצוב עתידה של ארצם. ארבעה גורמים, שכל אחד מהם שזור ישירות בגורמי הרקע שצוינו לעיל, תרמו להעמקת תודעה זו:

7.3.1 צמיחתן של שכבת המשכילים וקבוצות מעמד הביניים

לקראת סוף המאה ה־19 הלך וגבר במצרים קצב צמיחתם של שכבת המשכילים ושל מעמד הביניים.* הללו כללו לא רק אותם מבני מצרים, שקנו לעצמם השכלה מודרנית, אלא אף זכו לתגבור ניכר ובעל משמעות מצד מהגרים משכילים מארצות הסהר הפורה ומאזורים נוספים. אלה באו למצרים כיוון שבארצותיהם דיכאה עריצותו של הסֻלטאן עבד אל־חמיד את חירותם ואת התפתחותם.

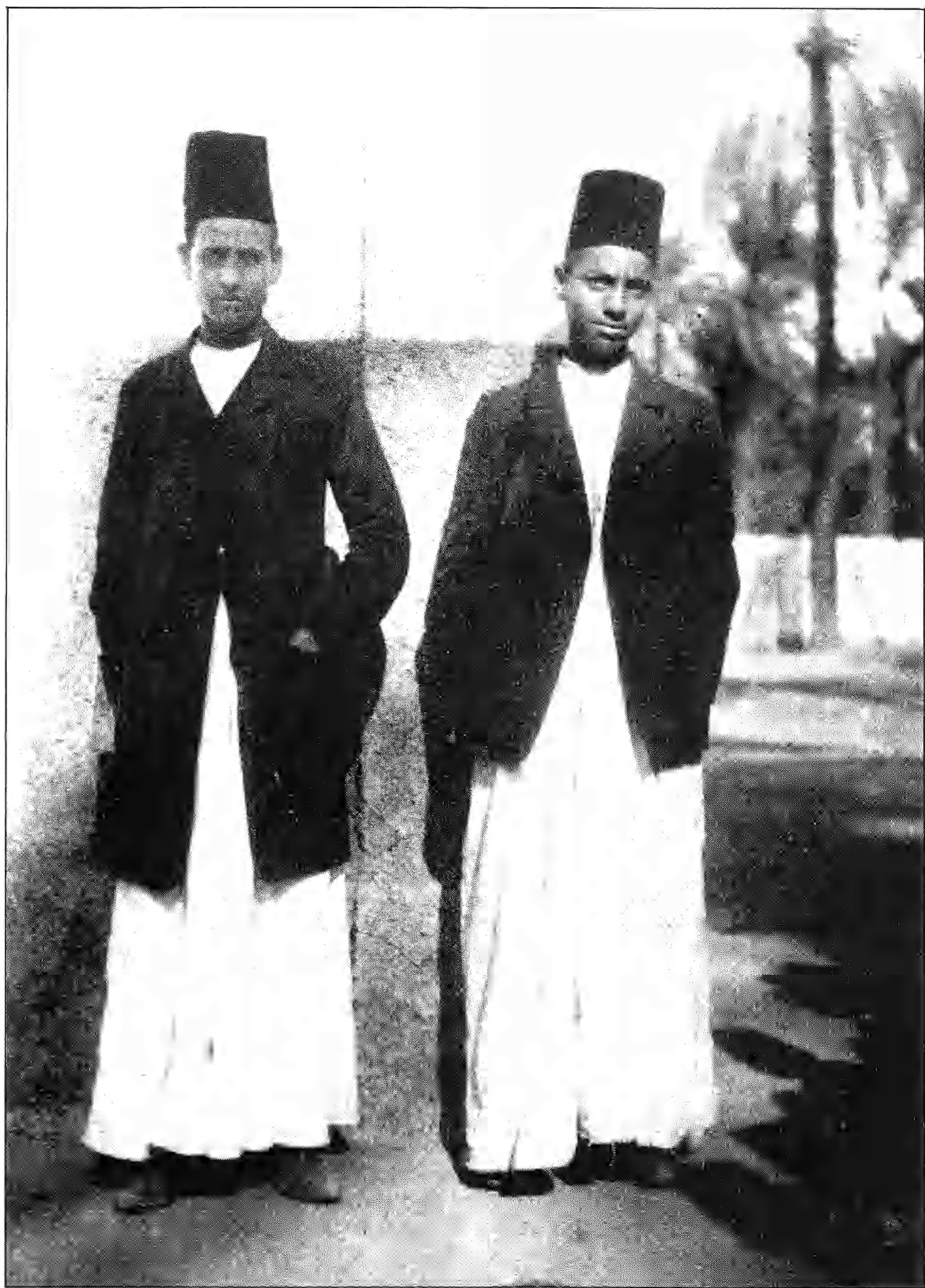
משכיליה של מצרים — ועמם שאר בני שכבות הביניים בתקופת דיוננו — הפכו לציבור בולט בתחומים כגון שירות במנגנוני המדינה, במסחר, בקצונה, בהוראה — ובתחומים נוספים של חיי התרבות: בעיתונות,** בספרות, במחזאות ובשטח התרגומים. בייחוד החל לבלוט במעורבותו, וזאת החל מראשית המאה העשרים, ציבור הסטודנטים,*** בעיקר אלה של בית־הספר למשפטים ושל אל־אזהר.

> חלק מן המשכילים המצריים הושפע ישירות מרעיונות מערביים. חלק אחר, אף שנשאר נאמן לערכי האסלאם, הגיע להכרת ערך עצמו מתוקף השכלתו. אלה גם אלה לא הסכינו יותר לקבלת־דין פאסיבית, ולמציאות שבה נקבע גורלם על־ידי השליטים.

* החלוקה של החברה באזורנו ל"מעמדות" עלולה להטעות את מי שחושב במונחים מערביים. למשל, בניגוד למקובל להניח לגבי המציאות האירופית המשיכו רבים מבני שכבות העילית העירוניות באזורנו להשתייך למערכת האגרארית כבעלי־קרקעות, ונמנעו מלסגל מאפיינים פוליטיים או אחרים, שדמו למאפייני הבורגנות הגבוהה במערב. היבט חשוב נוסף הוא, שתפיסות אידיאולוגיות מעמדיות, או התארגנות מוצהרת בשמה של שכבה חברתית כזאת או אחרת, נשארו בדרך־כלל זרות לרוחן של ארצות מורשת האסלאם עד סמוך לימינו. ככלל יצויין, שהתפתחותם של מעמדות ושל קבוצות חברתיות, כולל של ה"אפנדיה" — כ"מעמד ביניים" עירוני, תרמה בתקופת דיוננו להתפתחות **התודעה הלאומית** — הרבה יותר מאשר להתפתחות התודעה המעמדית.
להרחבה עיין בספרו של גבריאל בר, **ערביי המזרח התיכון — אוכלוסייה וחברה**, פרק חמישי: "שכבות ומעמדות" (הקיבוץ המאוחד, תשל"ג), ע"ע 227-269.

** ר' הערך "העיתונות במצרים בשנים 1875-1914"

*** ראה הערך "סטודנטים ואוניברסיטה בחיים הפוליטיים של מצרים בשנים 1875-1914"



السنة الاولى · الطبعة الثانية

من سبتمبر سنة ١٨٩٢ الى اغسطس ١٨٩٣

الهلال

مجلة علمية تاريخية صحية أدبية

لمنشئها

جرجي زيدان

قيمة الاشتراك خمسون غرشاً مصرياً في السنة بالقطر المصري و ١٢ شلينا او ١٥ فرنكا في الخارج

AL-HILAL

A Fortnightly Scientific & Literary Arabic Review

Edited by

G. ZAIDAN *M. R. A. S.*

SUBSCRIPTION; 12 SH. or 15 Frs. PER ANNUM

Vol. I

Second Edition

From September 1892 — August 1893

AL-HILAL Printing office, Faggalah, Cairo, Egypt

طبع بمطبعة الهلال بالفجالة بمصر طبعة ثانية سنة ١٨٩٨

איור 18
דף השער לכרך גיליונותיו הראשון של כתב-העת **אַל-הִלַאל** בשנת 1892-1893. "אל-הִלאל", שנוסד בידי המשכיל וההיסטוריון הנוצרי ממוצא סורי, ג'רג'י זַידאן (ראה ערך), היה מהבולטים בשורה של עשרות עיתונים וכתבי-עת, שפרחו במצרים של אותם ימים. מהיותו ערבי-נוצרי טרח זידאן ביתר שאת להפיץ את תודעת הלשון הערבית המודרנית, ואת הצורך להפכה כלי ליצירה עיונית ומדעית. בכך תרם אל-הִלאל לפריחה ולהתעוררות התרבותית, שאיפיינו את התקופה במצרים ואשר לִוּוּ בהשתחררות מכבלי המסורת האסלאמית. (כפי שלמדנו עוד בחטיבה הקודמת — המודרניזציה של הלשון הערבית נתפסה בעיני המשכילים הנוצריים כאמצעי להשגת מעמד שוויוני, ואולי אף מנהיגותי, בחברה באזורנו.)

איור 17
תלמידים מצריים במדיהם של בני השכבה הצעירה והמשכילה — מתוך ספרו של F. Carpenter, *From Cairo to Kisumu*, שפורסם בניו-יורק בשנת 1923. הסטודנטים שבתמונה למדו בבית-מדרש למורים (שייסדו מיסיונרים אמריקאיים) בעיר אַסְיוּט. באסיוט, מעריה החשובות של מצרים העילית (הדרומית), התפתח החינוך המודרני לצִדו של זה השמרני — הן האסלאמי והן הקופטי. המרחק מקאהיר ומאלכסנדריה (ואולי גם היעדרה של קהילת זרים) מנע שאסיוט תהפוך בתקופת דיוננו למרכז של פוליטיקה לאומית.



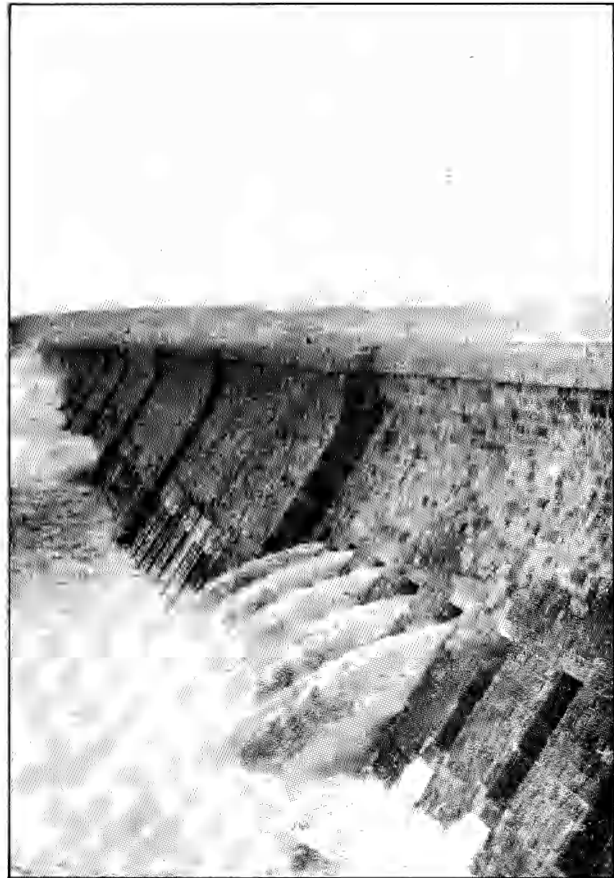
איור 19
קצינים מצריים ניצבים מאחורי גבו של הח'דיו תופיק, כשהם אחוזי זעם ובוז על שאדונם עובד את צלמה של המלכה ויקטוריה. קריקטורה מתוך **אבו נט'ארה** מיום 31 ביולי 1887. לאחר דיכויו של מרד עֻראבי השתלטו הבריטים על הצבא המצרי תוך שצמצמו מאוד את שורותיו. המשמעת, שכפו באמצעות קציניהם, וכן הקפדתם לגייס בעיקר מבני הפלאחים, מנעו את המשך קיומה של קצונה מצרית כקבוצה לאומית מובילה. שלא כמו הקצונה בצבא העת'מאני, שנטלה את ההנהגה הלאומית, הרי במצרים לא התחרו אנשי־החרב במשכילים ובאנשי־העט על הנהגת המאבק הלאומי (וזאת עד לתקופה שלאחר מלחמת־העולם השנייה).

7.3.2 שלטון הזרים על הארץ

הבריטים שלטו בחייה המדיניים של מצרים, הזרים שלטו בכלכלתה, ואילו שליטיה המסורתיים של מצרים, הפאשות ובני האליטה הישנה — אלה אשר המיטו את אסון הכיבוש ואת החדירה הזרה לארצם — לא השכילו לעמוד בפרץ ולהנהיג מחאה ופעולה אפקטיביות. (אדרבה, רובם המכריע, ובייחוד אנשי האליטה הקרקעית, שיתפו פעולה באופן עקבי ומובהק עם השלטון הבריטי.) אך טבעי היה, שמחאה ופעולה החלו לנבוע מן הדוברים בשמו של "העם המצרי".

איורים 20-21-22
למטה: הבריטים מטביעים את מצרים — ונמלטים לראש הפירמידה עם קופת האוצר כשלל. קריקטורה מתוך **אבו נט'ארה** מיום 23.10.1887. תחת הבריטים הגיעו לשיאן פעולות הפיתוח המודרני של החקלאות המצרית (למעלה מימין — הסכר הגבוה באסואן, שנחנך ב־1902), פעולות שבהן החלו עוד מחמד עלי ויורשיו. פיתוחה של החקלאות סביב גידול הכותנה (למעלה משמאל — עגלה עמוסת כותנה במצרים של שלהי המאה ה־19), וכן קני־הסוכר ושאר מוצרי החקלאות לתעשייה — חיזקו בקצב גובר את תלותה של ארץ הנילוס במעגליה הכלכליים של אירופה. התלות הכוללת בשוקיה של אירופה ובמחיריה של הכותנה, וכן קצב ניצולם של משאבי הקרקע, המים והאנוש — ניצול שגבר בייחוד בימי שלטונו במצרים של הלורד קרומר (1883-1907) — סיכנו לא אחת את הכלכלה כולה. השנים 1906-1907, למשל, היו שנות משבר ושפל, שתרמו לחיזוק המחאה, שברקע להתעוררות הלאומית דאז. לאורך מרביתה של התקופה, מכל מקום, ובייחוד בשנים 1908-1914, זכתה הכותנה המצרית למחירים סבירים, מה שהיה לרווחתם של בעלי הקרקעות הגדולים והבינוניים בכפר ובעיר.







7.3.3 ההתעוררות האינטלקטואלית־המודרניסטית להחייאת האסלאם

במרכזה של התעוררות זו עמד פועלם של אל־אפע׳אני ושל עבּדה (ראה להלן 7.4). פעילות זאת היתה אומנם מכוונת לפתרון בעיותיה של ״האומה האִסלאמית״ בגבולותיה האוניברסאליים, ובפירוש לא של מצרים כיישות בזכות עצמה — ואולם היה בה רבות, כדי לעודד לימים את צמיחת הלאומיות המודרנית. השניים,



איור 23
הסיד ג׳מאל אל־דין אל־אפע׳אני

כל אחד בזמנו, פעלו בקונטקסט הפוליטי־החברתי המצרי, והם כתלמידיהם תרמו לפעולות המחאה וההתארגנות הפוליטית בהקשרן המקומי. ומה שחשוב הרבה יותר — המודרניסטים האסלאמיים קראו להתחדשות אסלאמית ברוח של פתיחות לחידושים, רוח של התנערות מקיפאון, של אימוץ ערכי המדע, הקידמה ואף ערכי הליבראליזם — כל אלה כחלקים בלתי נפרדים מן האסלאם, כפי שלדעתם אמור היה להיות מלכתחילה. בכך תרמו מבשרי הפאן־אסלאם המודרני רבות לעיצוב ציבור רחב של תלמידים, שחונכו ברוח פתוחה זו. ציבור זה אף קנה לעצמו ביטחון עצמי וכן אמונה בקידמה, ביוזמה ובשאר ערכים, שהניעוהו לימים לפעול לאו דווקא בשם המֻסלמים כולם, אלא גם למען ריבונותו של העם המצרי.

(כמובן שרבים מתלמידי אל־אפע׳אני ועבּדֻה לא נהו אחרי המצריות המודרנית, ונשארו נאמנים לתפיסת האומה האסלאמית. ממשיכי דרכו של עבדה חזרו למרכז הבמה של מצרים בשנות ה־20 של המאה שלנו, וגם ביניהם חל פיצול, שחפף למסר הכפול של אל־אפע׳אני ועבּדֻה. היו מהם — ובראשם מחמד רַשיד רִדא ותנועת **הסַלַפִיַה** — שהדגישו את מימד החזרה לאסלאם, ובכך חיזקו מגמות שמרניות.* אחרים הדגישו את האקטיביזם הפוליטי, ותרמו לימים לחיזוקה של הלאומיות המצרית הליבראלית.)

* ר׳ הערך ״מחמד רשיד רִדא, ה׳סלפיה׳ ו׳אל־מנאר׳״



איור 24
דיוקן השיח׳ מחמד עַבְּדֻה, מתוך שער של מהדורה מודפסת מחדש של **אל־עֻרְוַה אל־וֻתְ׳קַא** (קאהיר, 1958). זוהי תמונה רשמית, שצולמה בתקופה שעבדה שימש המֻפְתִי הראשי של מצרים (30 ביוני 1899 — 12 ביולי 1905).*

* ראה גם הערך ״הצילום באזורנו במאה ה־19 בתורת מקור היסטורי״, בחטיבה זו.

7.3.4 התגבשות תודעתה הייחודית של מצרים

עצם התחזקות תודעתה הייחודית של מצרים, תהליך שהלך והתגבר לאורך התקופה, שלוב היה — כפי שכבר למדנו — באופן הדוק עם ערכים של פתיחות. ההתוודעות לעברה הרב־תקופתי* והרב־תרבותי של מצרים, וההתקרבות התרבותית למערב, שמצרים הקדומה נתפסה כאחד ממקורותיו, תרמו לכך, שערכי המצריוּת נוצרו כשהם משולבים בערכים של פלוּראליזם, של סוֹבלנוּת תרבותית, של ייצוגיות, פתיחות וזיקה למערב.

* ראה שוב הערך "תקופות בהיסטוריה של מצרים, מימי הפרעונים ועד לכיבוש המסלמי".

צמיחתה של הלאומיות המודרנית המצרית, שאת כמה מרקעיה סיכמנו בקצרה, היתה תהליך שזור ישירות בהתפתחותה רבת־הפנים של מצרים לאורך התקופה הנידונה. **היתה זאת צמיחה הדרגתית ומורכבת.** גם ביטוייה הפוליטיים הפעילים של התחושה המודרנית והחדשה הזאת התפתחו באיטיות ובהדרגה. בראשית התקופה לבשו ביטויים פוליטיים אלה צורה של **מחאה ספונטאנית למחצה**, והתבטאו בפעילות גופים ייצוגיים, שהיו יזומים וממונים על־ידי השליטים — כדוגמת "מועצת הנציגים", שהקים אִסמאעיל (ולימים "האסיפה הכללית", שהקימו הבריטים).* בהמשך התמקדה הפעילות בעיקר **בתחום המילולי**, בכתב ובעל־פה. לבסוף — בתקופת שמונה השנים שקדמו למלחמת העולם־הראשונה — לבשה את ראשית ביטויה **הארגוני־פוליטי המודרני** בצורה של הקמת מפלגות פוליטיות. מפלגות אלה בישרו את החיים הפוליטיים הלאומיים־ייצוגיים־פרלמנטריים של מצרים, כפי שאלה עתידים היו להתפתח לאחר המלחמה.

* ראה הערך "'האספה המחוקקת' במצרים, 1913-1914"



איור 25
המִצרי אברהים אל־מֻוַיְלִחִי (1906-1844), שכיהן כחבר **במג'לס שורא אל־נואב** (ר' הערך, בחטיבה ג, ע"ע 212-211) בימי אסמאעיל. אל־מֻוַיְלִחִי, שהיה גם מייסדו של השבועון **מִצְבַּאח אל־שַׁרְק** ("פנס המזרח"), היה ממבקריו החריפים של הח'דיו אסמאעיל. הוא מחה הן כנגד האוטוקרטיה של אסמאעיל והן כנגד הכיבוש הבריטי.



איור 26
יעקֻב (ג'יימס) צַנוּעְ, מייסדו ועורכו הראשון של כתב־העת **אבו נט'ארה** (ר' הערך: "העיתונות במצרים בימי אסמאעיל", לעיל בחטיבה ג, ע"ע 265-266). צנוע היה ממבקריו החריפים של הכיבוש הבריטי וכתב־העת שערך בגלות פאריס שימש במה לרעיונות הלאומיים שהִתהוו באותה תקופה. במחאה האנטי־בריטית שילב "אבו נט'ארה" הן הזדהות עם האימפריה העת'מאנית והן עם צרפת (עד "בגידתה" של צרפת במצרים עם חתימת "ההסכמה הלבבית" עם בריטניה בשנת 1904).

ואולם בתקופת דיוננו, ועד תומה, טרם התגבשה התחושה הלאומית המצרית לכדי גופי־פעולה, שהיו בעלי יכולת להשפיע באופן בולט ומובהק על גורלה הפוליטי של הארץ. הלאומיות המצרית בתקופה שאנו עוסקים בה היתה, בעיקרו של דבר, רעיון חדש — קו־מחשבה, שנולד לאִטו במציאות מורכבת ביותר, קו־מחשבה שהוא עצמו תרם רבות להתחזקות מסוּבּכוּתה של אותה מציאות. שכן, שוב עלינו להדגיש, בעקרונותיו הבסיסיים ביותר — ההתגדרות בייחודיות, ראייתה כלגיטימית וכזכאית להגשמה פוליטית; ותפישת עיקרון ריבונות העם כמקור החיים הפוליטיים — בעקרונותיו אלה נמצא הרעיון הלאומי בסתירה לאותם עקרונות, שהינחו את חייה של החברה במצרים מזה מאות בשנים.

שניוּת זאת, שבין הזיקה לערכי האסלאם, מחד גיסא, ובין אימוץ המחשבה הלאומית מבית־המדרש של המערב, מאידך גיסא, איפיינה הן את התקופה הנידונה והן את אלה שבאו אחריה. עוד נחזור ונדון בכך, ובמשתמע מכך, בהמשך הדברים.

◀ קרא עתה בספרו של שמיר את העמודים 125-130 ; 134-196. קרא עמודים אלה בעיון רב וסכם לעצמך את תוכנם.



איור 27

אחמד עֻראבּי בסוף ימיו. עראבי היה ממסמליה הבולטים והחשובים ביותר של הלאומיות המצרית, שצמחה על רקע תנועת המחאה. צילום מתוך הספר: A. Brome-Weigall, *A History of Events in Egypt*, Edinburgh and London, 1915.

שאלה 1

קרא שוב ובעיון את העמודים 125-130; 134-143 בספרו של שמיר. בעמודים אלה מנתח המחבר את הופעתה של **תנועת המחאה המצרית והאסלאמית**, ואת השפעתה — בעיקר בשל מרד עֻרַאבּי — על עיצוב המאורעות, שהביאו לכיבוש מצרים על־ידי בריטניה.
סכם בכתב (עד כשני עמודים לתשובה):

א. ההיתה זו בבחינת **תנועת מחאה** בלבד, או שמא תופעה מאורגנת, ממוסדת ובת־קיימא? (עיין שוב שם, בעמ' 192).

ב. מדוע קורא לה המחבר 'תנועה **מצרית ואסלאמית**'. מדוע לא 'מצרית' בלבד? מדוע לא 'אסלאמית' בלבד? במה התחברו לדעתך שני התכנים, המצרי והאסלאמי, במהלך התופעה?

שאלה 2

קרא שוב ובעיון את העמודים 192-196 בספרו של שמיר. בעמודים אלה מתאר המחבר בקצרה את הופעתה של **התנועה הלאומית המצרית**. סכם בכתב (עד כשני עמודים לתשובה):

א. האם זוהי תנועת מחאה, כבימי עֻרַאבּי, או תנועה לאומית? מהו ההבדל הארגוני־מוסדי?

ב. מהו ההבדל **הרעיוני** שבין "המחאה המצרית והאסלאמית", שבראשית התהליך, לבין התנועה **הלאומית המצרית**, שצמחה בסופו?

שאלה 3

לאחר שעמדת על ההבדל שבין ראשית התהליך לבין תוצאותיו — חזור וקרא את תולדותיו בעמודים 143-192 בספרו של שמיר. סכם לעצמך בכתב את הקשר בין התפתחות האירועים ובין תוצאתם (עד עמוד אחד לכל אחד משמונה הסעיפים הבאים):

א. במה תרם עצם כיבוש מצרים לצמיחת הלאומיות המצרית?

ב. בתהליך התעצבות הלאומיות המצרית — מה היה תפקידם של העת'מאנים, ושל הצרפתים?

ג. במה תרמה פרשת מרד המהדי ודיכוי המרד לתהליך צמיחת הלאומיות המצרית? [בנפרד, שים לבך גם לתופעת המהדיה כחלק מההתעוררות האסלאמית באותה תקופה, התעוררות שאודותיה התעכבנו במבוא הכללי לחטיבה ג].

ד. במה תרם המשטר הפנימי, שעיצבו הבריטים במצרים, להתפתחותה של הלאומיות המודרנית בארץ זו? בהקשר זה שים לב להיבטים הבאים: המבנה המינהלי־אירגוני [מוסדות הייצוג וכדומה]; המבנה המשפטי; ההתנשאות האימפריאליסטית של קרוֹמֶר (מול הפתיחות של גוֹרְסְט והקשיחות של קיצ'נֶר).

ה. כיצד מתקשרים דמותו ואופיו של הח'דיו עבּאס חִלמי לצמיחתה של הלאומיות המצרית?

ו. מה היתה השפעתן של המדיניות הכלכלית של הבריטים ושל מדיניות החינוך שלהם במהלך התקופה על צמיחת הלאומיות המצרית המודרנית? (בייחוד שים לב להשקעות בכפר ובחקלאות, מחד גיסא, ולהזנחת החינוך המודרני המתקדם, מאידך גיסא).

ז. סכם את עיקרי ההתפתחויות החברתיות, שהיו לדעתך בעלות השפעה על צמיחת הלאומיות המצרית.

ח. סכם את ההתפתחויות התרבותיות במצרים של התקופה: 1) הן כשקף של התפתחות הלאומיות המודרנית; 2) — והן כסיבה להמשך התפתחותה.



איורים 28, 29, 30
קְרוֹמֶר, גוֹרְסט וקִיצְ׳נֶר — שלושת ה״קונסולים הכלליים״ הבריטיים במצרים — שליטיה בפועל של ארץ הנילוס לאורך תקופת דיוננו.

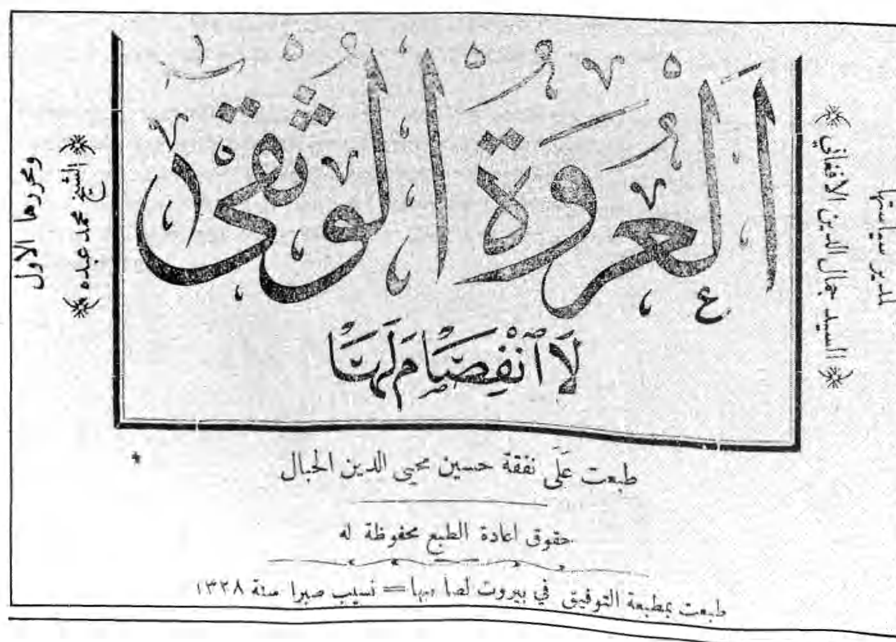
הלורד קרוֹמֶר (אֶוֶלִין בֶּרינג) הגיע למצרים עוד לפני הכיבוש והחזיק ביד רמה בממשלתה של מצרים מאז הכיבוש ועד לשנת 1907. קרומר היה ביסודו איש ״האסכולה הקולוניאלית ההודית״, שגרסה מינהל קולוניאלי ישיר. (לאחר מרד 1857 בהודו נואשו הבריטים מלמשול בה באמצעות ״חברת הודו המזרחית״ ושליטים מקומיים מסורתיים — ראה הערך ״סיד אחמד ח׳אן והריפורמיזם האסלאמי בהודו״). קרומר ראה באימפריאליזם מסכת ערכים אידיאליסטית ויעילה, והאמין ב״שליחותו של האדם הלבן״. הוא זלזל באפשרות, שבניה של מצרים יוכלו בעצמם להוליכה אלי קידמה, והועיד למוכשרים שבהם תפקידי ביצוע בלבד. סוף כהונתו הפטרנליסטית עמד אבן בסימן התעוררותה הזועמת של הלאומיות המצרית. התצלום (מימין) מתוך: A. W. Newman, *Great Britain in Egypt*, London, 1928.

סיר אֶלְדוֹן גוֹרסט החליף את קרומר בשנת 1907 וכיהן עד 1911. הוא היה יועץ פיננסי במינהל של קודמו ומונה לפי המלצתו. אלא שגורסט היה ליבראל באופיו, ונטה לאמץ את גישת ״הקולוניאליזם העקיף״. אותה עת כבר החל הניסיון, שהצטבר גם מחלקיה האחרים של האימפריה הבריטית באפריקה, להבליט את יעילות ״הקולוניאליזם העקיף״ — דהיינו המימשל באמצעותם של שליטים ומוסדות מקומיים (ב־1905 התעמתו הקולוניאליסטים הגרמנים עם מרד **המאג׳י מאג׳י** בטנגניקה, ודיכאוהו באכזריות נוראה — פרשה זאת היכתה גלים במערב ותרמה לירידת קרנו של האימפריאליזם בכלל, ושל ״הקולוניאליזם הישיר״ והפטרנליסטי בפרט). בניגוד לקרומר, פעל איפוא גורסט לשיפור האווירה בקרב משכילי מצרים, ובשנת כהונתו הראשונה נוסדו אכן שתי המפלגות הלאומיות. מ־1908 גם השתפרו מחירי הכותנה, והלהט הלאומי שכך במקצת. תמונתו של גורסט (באמצע) מתוך הספר J. Alexander, *The Truth About Egypt*, London, 1911.

הלורד קיצ׳נֶר, שהחליף את גורסט בשנת 1911, היה בניגוד לקודמיו — איש צבא. הוא הכיר את מצרים היטב עוד מהתקופה שעמד בראש הצבא האנגלו־מצרי, שהרס את **מדינת המהדיה** שבסודאן (״מלחמת הנהר״ — 1896-1898). קיצ׳נר זכה לתקופה שקטה במצרים (בין היתר כתוצאה מיציבות מחירי הכותנה ושקיעתה של **אל־חזב אל־וטני**). אף שלא אהד את משכיליה ואת דובריה של הלאומיות המקומית, התיר קיצ׳נר ב־1913 את כינונה של ״האסיפה המחוקקת״ (ראה שוב הערך ״׳האספה המחוקקת׳ במצרים, 1913-1914״). עם פרוץ מלחמת־העולם מונה שר המלחמה בקבינט הבריטי (קיצ׳נר נספה כשטבעה אונייתו בים הצפוני). התצלום (משמאל) מתוך ספרו של A. Brome-Weigall (ר׳ לעיל איור 27).

7.4 פועלם של המודרניסטים האסלאמיים כמכשירי הקרקע לצמיחת הלאומיות המצרית המודרנית

פועלם של אישים כאפע'אני ועבּדֻה תופס מקום מרכזי בהיסטוריה המדינית והרעיונית של האסלאם באזורנו בעת החדשה. בכתביהם ובהטפותיהם הם הניחו יסודות לתנועת פאן־אסלאם מודרנית, שעתידה היתה במהלך המאה ה־20 להיות אחת המסגרות לפעילות פוליטית במזרח התיכון. מזווית זאת אין חשיבות יתרה לעובדה, שהשניים ותלמידיהם פעלו — מסיבות כאלה או אחרות — בעיקר במצרים, שכן המסר האסלאמי המודרני שלהם חבק מעצם טבעו את "אומת המאמינים" האסלאמית האוניברסלית.



איור 31
דף השער לאחד מגיליונות **אל־עֻרוַה אל־וֻתְ'קַא** ("יתד נאמנה"), שאותו ייסדו ב־1883 וערכו בגלות פאריס ג'מאל אל־דין אל־אפע'אני ומחמד עבּדֻה. כתב העת עצמו זכה להופיע ב־18 גיליונות בלבד, אך המסר הפאן־אסלאמי המודרניסטי, שהפיצו שני הוגים אלה בכתביהם השונים, הונחל גם לדורות הבאים. (הגיליון שבתמונה הודפס מחדש בביירות בשנת 1910.)

ואולם ברור הדבר, כפי שעולה מן החומר שלמדנו, כי לפועלם של המודרניזטורים האסלאמיים נודע תפקיד חשוב גם בעיצובה של הלאומיות המצרית. שכן מורשתם הרוחנית (בייחוד זו של עבדֻה) — מתוך שקראה להתרעננות אסלאמית באמצעות גילויי פתיחות מחשבתית, שימוש במחקר ונכונות להתחדשות רעיונית — הניחה יסודות רציונאליים (ובעצם חילוניים־מודרניים) לדור, שעתיד היה להשתמש בהם בהתייחסו לבעיותיה של מצרים.

נעסוק שוב בהיבט זה תוך עיון בספרו של וטיקיוטיס. לפניך קטעים מן הפרק העשירי של הספר, שכותרתו היא "רפורמה בדת והתודעה הפוליטית האסלאמית":[1]



איור 32
הסיד ג'מאל אל־דין אל־אפע'אני (מתוך **אבו נט'ארה**, 9.2.1883).

התגובה לכיבוש הבריטי בקרב המצרים המשכילים לא היתה כולה עוינת. הסלידה מן המהלכים הכושלים של מרד המונהג על־ידי הצבא בשנות 1882-1881, שהביאו על המדינה את הכיבוש הזר, גרמה לכך שמנהיגים מוסלמים רבים החלו לפקפק בחוסנם של המוסדות האיסלאמיים ולחפש להם תיקון כדי שיוכלו לעמוד בפני אתגריו של העולם המודרני. הם הבינו שהח'דיב הושב על כנו במצרים בכוחו של צבא בריטי, וכי פרק זמן בעתיד הקרוב גזירה היא שהח'דיב וממשלתו יעמדו תחת השגחתו ופיקוחו של הנציג והקונסול הכללי הבריטי. הם ידעו שארצם לא היתה ריבונית גם לפני כן, אף שנהנתה עד שנת 1882 מאוטונומיה לכל דבר. המצרים היו נתינים עות'מאנים, המסים נגבו מהם בשם הסולטאן והמטבע בארצם נשא את שמו. הח'דיב, שליטם, לא היה רשאי לכרות אמנות פוליטיות עם מדינות אחרות, או, להלכה, לשגר נציגים לבירותיהן, אף שלמעשה נהג הח'דיב איסמאעיל לעשות כן. יתירה מזאת, האוטונומיה שנהנתה ממנה מצרים במינהל ובענייני כספים נעשתה קלושה מן השעה שהועמדה מצרים תחת הפיקוח האירופי. לא היתה קיימת שיטה משפטית אחידה. לבתי־דין דתיים ואזרחיים 'לאומיים' היתה סמכות שחלה רק על מצרים, ילידים, ואילו בענייניהם של התושבים הזרים המוגנים על ידי הקאפיטולציות דנו בתי־הדין 'המעורבים' ובתי־המשפט הקונסולאריים.

על כן, התנועה לרפורמות בדת שעברה תנופה בין השנים 1882 ו־1906, לא שמה לנגד עיניה דווקא הקמת ישות מצרית מסוג המדינה הלאומית. אמנם הרבה מכוח התנופה בא לה מהרוגז על הכיבוש האירופי שירד על מצרים,* אולם הדחף המקורי שלה נבע מן התגובה הרחבה יותר שהגיב העולם המוסלמי על האימפריאליזם האירופי המתפשט באפריקה** ובאסיה: צרפת בצפון אפריקה, בריטניה בהודו ובאפריקה, רוסיה במרכזה של אסיה, והולנד בדרום מזרחה של היבשת. מראה האימפריה העות'מאנית השוקעת, הסופגת מהלומות קשות מאירופה הנוצרית, שדוחקת את רגליה במערב ובמזרח כאחת, וההולכת ונקרעת מחמת פרישתם של נתיניה הנוצרים בארצות הבלקן — מראה זה שב וחידד בתודעתם של המוסלמים את הרושם, שהעדה המוסלמית חלושה היא וחשופה לפגיעה. תנועת הרפורמות בהודו בהנהגת סיד אחמד ח'אן*** ורעיונות החוקה בתורכיה, שדגלו בהם 'העות'מאנים הצעירים', גם הם גרמו להתעוררות בין המנהיגים המוסלמים במצרים.

* ר' הערך "מדיניותה האימפריאלית של בריטניה וכיבוש מצרים"

** ר' הערך "'המירוץ על אפריקה', האימפריאליזם והמזרח התיכון"

*** ר' שוב הערך "סיד אחמד ח'אן והריפורמיזם האסלאמי בהודו"

ג'מאל אל־דין אל־אפגאני (1897-1838) היה בעל מוצא מעורפל, ספק יליד אפגאניסטן, כפי שהוא טען, ספק פרסי שיעי במקורו, כפי שקובעים מחקרים מן השנים האחרונות.* מכל מקום, הוא היה מעורב בחתרנות פוליטית באפגאניסטן, בהודו, בתורכיה ובמצרים, ולבסוף גם באירופה, בשליחותם של מדינות ושליטים שונים. הוא גורש מאיסטנבול בשנת 1870 והגיע למצרים ב־1871. שם הותר לו לשבת ולהורות באל־אזהר, ובמשך שמונה השנים (1879-1871) הצליח לרכז סביבו חבורת

* מוצאו הפרסי הוכח לאחרונה בוודאות. על כך ראה בספרה של Nikki R. Keddie, בביבליוגרפיה שבסוף חטיבה זו.

1. פ. ג'. וטיקיוטיס, **תולדותיה של מצרים — ממוחמד עלי עד סאדאת**, ירושלים, מאגנס, תשמ"ג (1983), ע"ע 187-186.

חסידים מבין אנשי אל־אזהר ומחוגים מצריים אחרים. באזניהם של אלה הוא השמיע השקפה מיוחדת במינה על האיסלאם. דבריו על רפורמה מדעית־רציונאלית של האיסלאם, גרמו לו שיאשימוהו באגנוסטיות. אולם בפומבי לפחות הקפיד על שמירת העקרונות הכלליים של התורה האיסלאמית. משמעות פוליטית רבה יותר היתה לתביעתו, להגביל את הסמכויות האבסולוטיות של שליטים, ולרעיון, שיש לחתור לשיחרור משליטה אירופית לא רק במצרים אלא בכל ארצות האיסלאם, ויש לפעול לשם כך בהנהגתה של המדינה המוסלמית החזקה ביותר של אותה העת, כלומר המדינה העות׳מאנית. בנידון זה שיקפה פעילותו של אפגאני את המדיניות העות׳מאנית הרשמית.

הבה ונעיין בקטע מדבריו של אפע׳אני עצמו על הקשר שבין אסלאם לקידמה.

ב־29 במארס 1883 פרסם המזרחן הצרפתי רנאן (E. Renan) את נוסח ההרצאה, שנשא באוניברסיטת הסורבון בנושא ״האסלאם והמדע״.* הרצאתו של רנאן נשאה אופי של כתב־קטיגוריה כנגד האסלאם, בתורת דת השוללת מעצם טבעה כל אפשרות של קידמה ושל רציונאליזם. ב־18 במאי באותה שנה פרסם אל־אפע׳אני בכתב העת *Journal des Débats* את תשובתו לרנאן:[2]

* ראה הערך ״רנאן ומתקפתו על האסלאם״

[...] גם אם נכונה הטענה, שהדת המסלמית מכשילה את התפתחות המדעים — האם יוכל אי־מי לקבוע, שמכשול זה לא ייעלם ביום מן הימים? במה שונה הדת המסלמית, בנקודה זו, מדתות אחרות? כל הדתות אינן סובלניות, כל אחת בדרכה. הדת הנוצרית, כלומר: החברה הצועדת בעקבות השראתה ותורתה ואשר נוצרה בדמותה [של הדת] — צמחה ועלתה מתוך התקופה הראשונה שאליה התייחסתי [בקטע קודם]. מכאן ואילך, חופשייה ובת־חורין, נראה שהיא מתקדמת במהירות בדרך הקידמה והמדע.

החברה המֻסלמית, לעומתה, לא שיחררה עצמה עדיין מפטרונותה של הדת. עם זאת, ביודעי שהדת הנוצרית הקדימה את הדת המֻסלמית בעולם במאות רבות של שנים, אינני יכול לחדול מלקוות שהחברה המֻחמדית [המסלמית] תצליח יום אחד לנתק את מוסרותיה ולצעוד בנחישות בנתיבה של התרבות, כפי שעשתה זאת החברה המערבית, שעבורה לא היתה הדת הנוצרית, למרות כל נוקשותה וחוסר סוֹבלנוּתה, למכשול בלתי־עביר.

לא, לא אוכל להודות שתקווה זו לא תינתן לאסלאם. אינני בא לשטוח כאן בפני מר רנאן את עניינה של דת האסלאם, אלא את עניינם של מספר מאות מיליוני אנשים, שיהיו נידונים, אם כך, לחיי ברבריות ובערות.

אמת הדבר, הדת המסלמית ניסתה להחניק את המדע ולעצור את מהלכו. כך עלה בידה לבלום את התנועה הפילוסופית או האינטלקטואלית, ולהפנות את המוחות האלה מהחיפוש אחרי אמת מדעית. ניסיון דומה לזה, אם אינני טועה, עשתה הדת הנוצרית, וראשיה הנערצים של הכנסייה הקאתולית טרם ויתרו על מאבקם, למיטב ידיעתי. הללו ממשיכים להילחם במרץ נגד מה שהם מכנים ״רוח העוועים והטעות״. מכיר אני את כל הקשיים, שהמסלמים חייבים להתגבר עליהם כדי להשיג אותה דרגה של תרבות ושל גישה לאמת, בעזרתן של שיטות מדעיות ופילוסופיות, האסורות עליהם. למעשה, חייב המאמין האמיתי לסטות מנתיב הלימודים, שמגמתם היא האמת המדעית, על־פי רוח הדעות המקובלות על במה אנשים באירופה. רתום, כשור למחרשה, לעול הדוגמה שהוא משועבד לה, עליו ללכת עדי



איור 33
ארנסט רנאן

2. מתוך: *Journal des Débats*, Paris, 18.5.1883.

נצח בתלם, שאותו היתוו למענו מראש מפרשי החוק. ובהיותו משוכנע, בנוסף לכך, שדתו כוללת בתוכה את כל המוסר ואת כל המדעים, הוא נצמד אליה בעיקשות, ואינו עושה כל מאמץ לחרוג ממנה.

מדוע על המאמין לכלות את כוחותיו במאמצי שווא? מה התועלת בחיפוש אחר האמת — בשעה שהוא מאמין שכולה ברשותו? האם יהיה מאושר יותר ביום שבו יאבֵד את אמונתו, ביום שבו יחדל להאמין, כי השלמות כולה מצויה בדתו, ולא בדת אחרת?

לפיכך מזלזל המאמין במדע. אני יודע כל זאת. אך בה במידה יודע אני, שאותו ילד מסלמי או ערבי, שאת דיוקנו משרטט מר רנאן במונחים כה נמרצים, ואשר בגיל מאוחר יותר הופך ל"פנאטי, המלא גאווה טפשית בבעלותו על מה שהוא מחשיב כאמת מוחלטת" — [אותו ילד] משתייך לגזע, שהותיר את רישום מעברו בעולם לא רק בדם ואש, אלא באמצעות הישגים מבריקים ופוריים, המוכיחים את נטייתו למדע, לכל המדעים, כולל הפילוסופיה, שעִמה — חייב אני להודות — לא יכול היה לחיות באושר זמן רב.

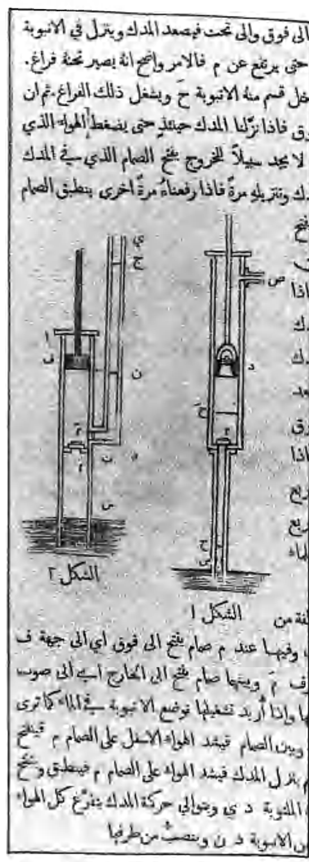
אנו רואים, שאפע'אני יוצא חוצץ נגד הדוגמות הקפואות, נגד חנק הלימוד והמחקר, המדע והקידמה, שאיפיינו את התפיסה המסורתית האסלאמית בזמנו. אין הוא שולל את האסלאם בחזקת רעיון ובתורת מסגרת לציוויליזציה. נהפוך הוא, הוא חוזה לדת זו עתיד טוב, וטוען שהיא מסוגלת להפוך למסגרת של קידמה. הפיגור, לדבריו, איננו באסלאם, אלא בפרשנויות המאובנות שהשתלטו עליו. חיסולן של אלה ופתיחת האסלאם לרעיונות ולתכנים של קידמה ומדע יחיו את "אומת האסלאם" ויציבוה בעתיד בדרגה, שאליה הגיעה הציוויליזציה הנוצרית, לאחר שהשתחררה בעצמה מכבלי ימי־הביניים.

יש לזכור, כי קריאתו של אַפְעַ'אני לרענון האסלאם באה בשעה שהאימפריה הע'תמאנית עדיין היתה קיימת, ובראשה עמד הסלטאן עבד אל־חמיד, שחזר להדגיש את האסלאם בבסיסה של המדינה.

ממשיך וטיקיוטיס:[3]

עד שנת 1914 האמינו באמונה שלמה רוב מנהיגי מצרים, מלבד יוצאים מן הכלל בודדים — אם גם בולטים, שטובת ענייניה של מצרים מחייבת אותה לתמוך בסולטאן העות'מאני משום שהוא בשבילה הערובה הטובה ביותר נגד האימפריאליזם האירופי. רעיון זה קיבל ביטוי נמרץ בשירת התקופה ההיא, כגון זו של שאוקי, משורר החצר התורכי־מצרי, וזו של חַאפִט' איבראהים, המשורר העממי יליד מצרים.* עלי אל־גיאתי נתן ביטוי לרגשותיו המוסלמיים בשבחים שהרעיף על הח'ליף עבדול חמיד, בייחוד לאחר שזה הוכרח להעניק לתורכיה חוקה בשנת 1908. בשנת 1911 קרא שאוקי לכל המוסלמים להתאחד תחת דגל הסולטאן למלחמה בכופר האיטלקי שפלש לטריפולי.** מוחארם עות'מאן וכן ואלי אל־דין יקן קוננו על תפארת האיסלאם האבודה. התודעה הפוליטית בתקופה הזאת היתה איפוא מן הסוג, שבו כמעט אין להבחין בין אמונה דתית והכרה לאומית.

תעמולה מדינית מן הסוג שהטיף אפגאני תאמה יפה את הזמן הנידון, שכן הרגש האיסלאמי היה עשוי לגבור כל עוד נמשכת המתקפה האירופית על הקיסרות

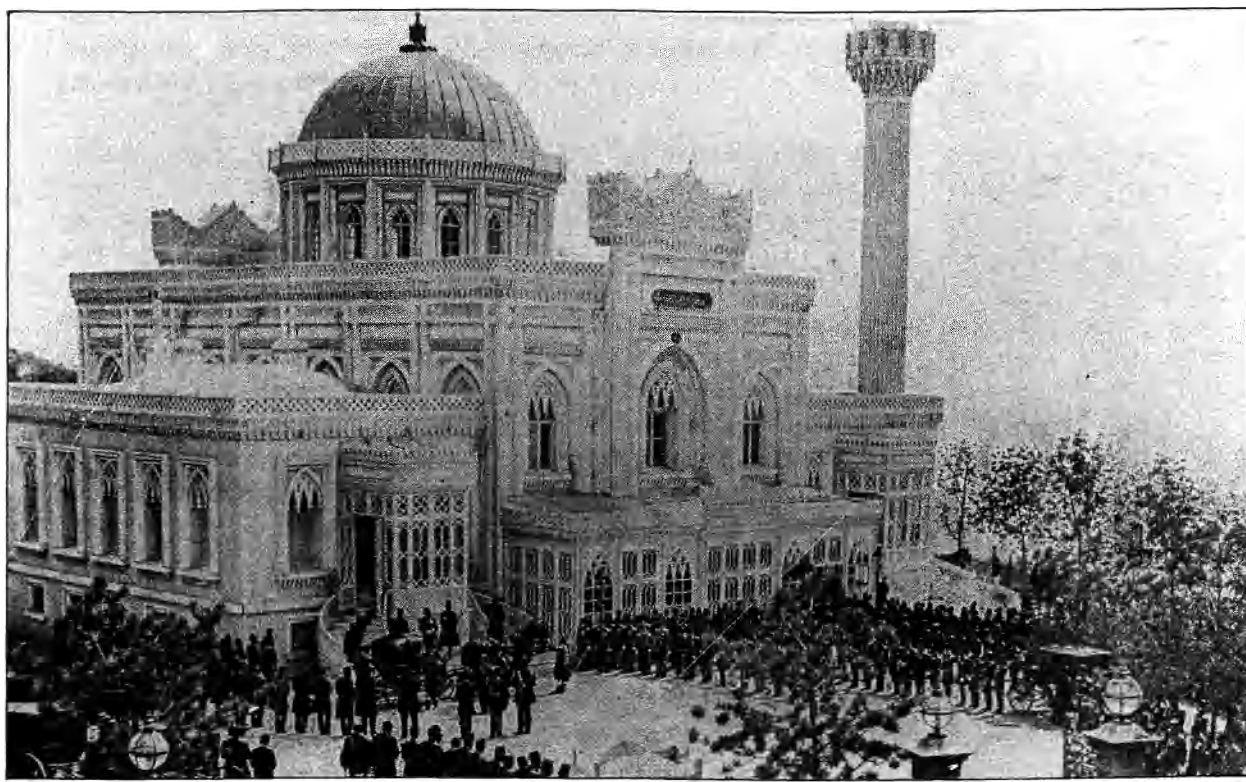


איור 34
שרטוט של משאבה ודרכי פעולתה — עמוד (קטע) מתוך הכרך הראשון של כתב־העת הערבי **אל־מקתטף** ("המבחר"), שהופיע בבירות בשנת 1876, ביוזמת יעקב צַרוּף ופַארִס נִמְר. כתב־העת, שעבר מאוחר יותר לקאהיר, ייחד מקום רב להפצת ידע מדעי־טכנולוגי. **אל־מקתטף** שיקף את מאמציהם של כמה ממשכילי האזור להנחיל לציבור הרחב של דוברי הערבית — באמצעות כתבי־עת בנושאי מדע פופולארי, לקט־תרגומים וכדומה — את מורשת המחקר המערבי ואת יסודות החשיבה השיטתית והמדעית.

* ר' הערך "אחמד שַוְקי ומחמד חַאפִט' אבראהים"

** על אירועים אלה ראה להלן ביחידה 8

3. וטיקיוטיס, **שם**, ע"ע 187-188.



איור 35
הסלטאן עבד אל־חמיד השני מגיע לתפילת יום השישי במסגד. ניסיונו של הסלטאן לבנות את דמותו **כח׳ליפה** — שסמכותו הדתית והפוליטית חובקת את עולם האסלאם כולו — מצא הד בלִבם של רבים מתושבי מצרים, שהמשיכו להזדהות עם השושלת העת׳מאנית.

העות׳מאנית; כל עוד רבים מבני המעמד השליט במצרים הם בעצמם ממוצא תורכי; כל עוד מנהיגי הדת, העולמא והאחרים, רואים בנוכחותה של מעצמה זרה ובהשפעתה על הדור הצעיר איום נוסף על מעמדם שלהם בחברה; כל עוד אפילו הנאורים שבין המנהיגים במצרים, כשייח׳ מוחמד עבדוה ומוצטפא כאמל, שרגזו על עריצותם של הסולטאן והח׳דיב ולימים גם החלו להאמין בזכותה של מצרים לעצמאות — עדיין חשים בשלב הזה, שהמשך הנאמנות לסולטאן־הח׳ליף יש בו משום תריס נגד האימפריאליזם האירופי; וכל עוד מצדדים המוני העם המצרי באופן אינסטינקטיבי עם העות׳מאנים — משום שלא הכירו שום זיקה אחרת מאשר הזיקה הדתית.

ברם תגובתם זאת של המצרים למאורעות 1882 במצרים במיוחד ולמאורעות בעולם הסובב אותם בכלל, תגובה איסלאמית ביסודה, לא התפתחה בכיוון הלוחמני שהטיף לו אפגאני. בינתיים עברה על מצרים תקופה של רפורמות במערכות המסים, המינהל והמשפט תחת הדרכתם ופיקוחם של הבריטים, וזו עיצבה במפנה המאה התשע־עשרה תנאים מדיניים חדשים ושונים.

למדנו כבר, כי בעת הכיבוש הבריטי קמה במצרים "תנועת מחאה מצרית ואסלאמית" (שמיר, ע"ע 125-143). לאחריה באה תקופת ביניים של פאסיביות. מתאר שמיר (בעמ' 192):

לאחר הכיבוש הבריטי דעכה השלהבת הפטריוטית קצרת־הימים, שלובתה על־ידי תנועתו של עֻראבי. דוברי התנועה — מהם שהוגלו ממצרים ומהם שגזרו שתיקה על



איור 36
חייל מצרי משגיח על העברת משלוח מבית־דואר לרכבת. הבריטים השכילו לנטרל מבחינה פוליטית את הצבא המצרי, שממנו יצאה בראשית התקופה מחאתם המאורגנת של עֻראבי וחבריו. למשרות הקצונה המעטות, שהותירו בידי המצרים, מינו הבריטים מבני האליטה האגרארית, ואת החיילים גייסו מקרב בני הפלאחים. עד שנות השלושים של המאה שלנו כמעט שלא יצאו משכילים צעירים משורות ה"אפנדיה" על מנת להצטרף לצבא המצרי. אל שורות הצבא, המשטרה ושאר כוחות הביטחון התגייסו בני פלאחים ובני קבוצות חברתיות אחרות, שנשארו על־פי רוב ממושמעים ונאמנים למפקדיהם הבריטיים.

עצמם או פנו לפעילות תרבותית שלווה. במצרים נתפשטה רוח של אזלת־יד ואדישות, ומוסלמים רבים הסכינו למחשבה, כי השלטון הבריטי הנו גזירה ממרומים שאין להתקומם נגדה. הרעיון הלאומי טרם קנה לו שביתה במידה שתאפשר את קיומה של סולידאריות לאומית גם מחוץ לרגעי התלהבות חולפים.



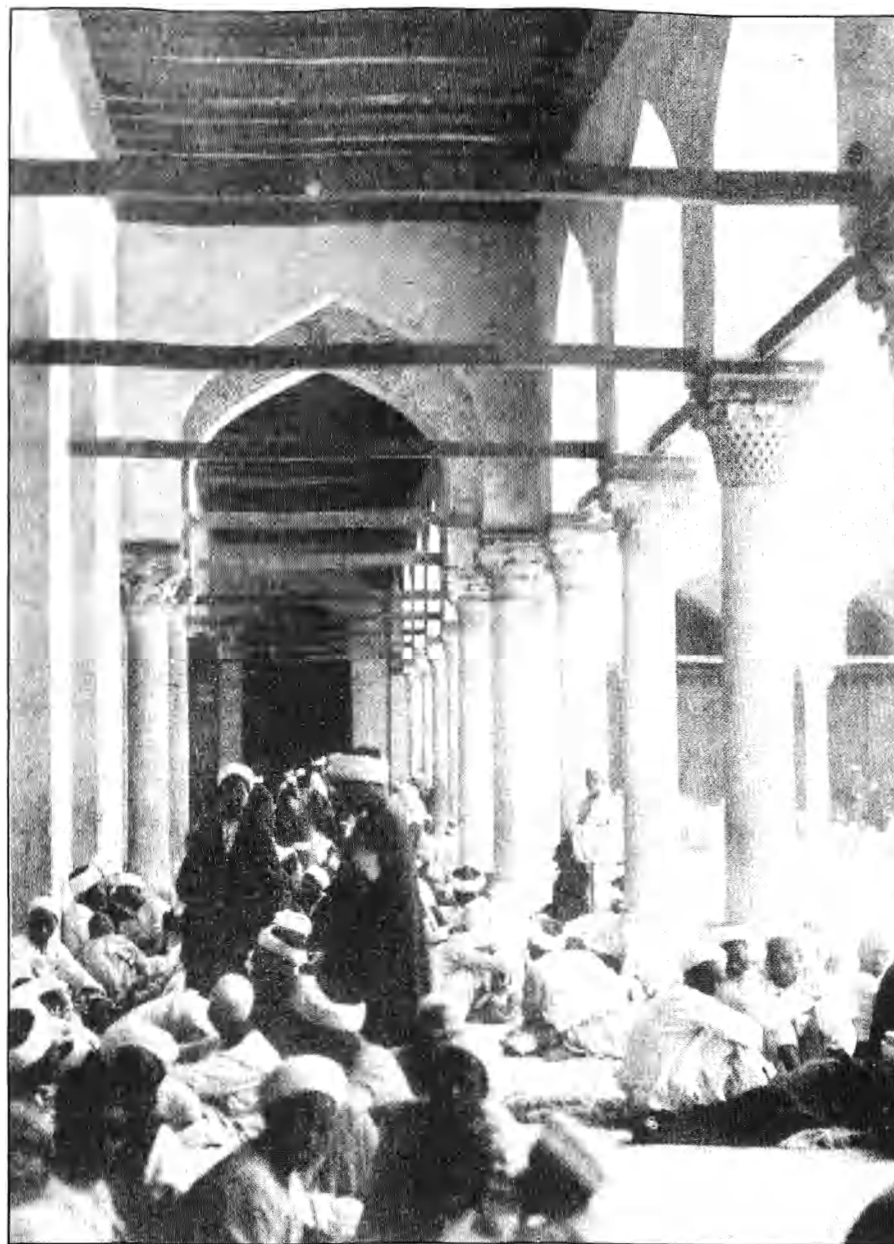
איור 37
מחאה מצרית פסיבית בשיא הכיבוש הבריטי — קריקטורה מתוך **אבו נט'ארה** מ־10.2.1898. **מיסטר בול** (=בריטניה) מוכר את הצי המצרי. מימין מוחה הפלאח וברקע צועדת תהלוכת מחאה של לאומיים מצריים בראשותו של מצטפא כאמל הצעיר.

בתקופת ביניים זאת, בשנים של טרם הופעת התנועה הלאומית המצרית, בלטה בחשיבותה פעילותו של השיח' מחמד עבְּדה, בתורת ממשיכו של אפע'אני וכמי שהכשיר את לִבּוֹת תלמידיו להופעתו, המאוחרת יותר, של רגש לאומי מצרי מודרני.

כותב וטיקיוטיס:[4]

גדול תלמידיו של אפגאני ובמשך כמה זמן שותפו לפעולה, השייח' מוחמד עבדוה (1905-1849), נטש עד מהרה את הלהט המלחמתי שאִפיין את רבו. עבדוה היה בנו של איכר במחוז הדלתא. חינוכו היסודי היה כולו דתי. הוא נכנס לאוניברסיטת אל־אזהר בשנת 1866 ללמוד ולהשתלם כ'עָאלִם' (מלומד דתי). בשנת 1872 נתוודע אל אפגאני ונעשה חסידו. כשגורש אפגאני ממצרים בשנת 1879 בגלל פעילותו הפוליטית, פוטר עבדוה ממִשׂרת ההוראה, שהיתה לו ב'דאר אל־עולום', בגלל חברותו עם אפגאני והשקפותיו המדיניות. הוא הוכרח לחזור לכפרו ונצטווה להימנע מכל פעילות מדינית. אולם הח'דיב תופיק — מן הסתם בהמלצת שריף פאשא — החזירו לקהיר בשנת 1881 ומינה אותו עורך 'העיתון הרשמי'. בתפקיד זה חידש עבדוה את פעילותו המתקנת בשדה החינוך, הלשון והדת. בימי מרד עוראבי תמך בתנועת המורדים, וכשהללו הועמדו לדין בשנת 1882, נידון גם הוא לגלות. הוא הצטרף למורו אפגאני בפאריס בשנת 1884 והשתתף אִתּוֹ בהוצאת כתב־עת פאן־איסלאמי קצר־ימים אך מפורסם, 'אל־עורוה אל־וות'קה' (משענת איתנה). כשנפסקה הופעת כתב־העת הזה (שמונה עשר גליונות בלבד ראו אור), יצא עבדוה את פאריס לבירות, שם נשא אשה וחזר לאורח החיים השקט יותר של מורה בית־ספר. בשובו למצרים בשנת 1889 נתמנה שופט בבית משפט לאומי מן הערכאה הראשונה. הוא הוציא את שארית ימיו ברשות המשפטית של המדינה והוכתר בשנת 1899 כמופתי הגדול של מצרים, מִשׂרה שהחזיק בה עד מותו בשנת 1905.

4. וטיקיוטיס, **שם**, ע"ע 192-193.



איור 38
תלמידים באל־אזהר בראשית המאה ה־20. השיח' מֻחמד עבְדֻה, שהיה בעצמו מבוגריה של המדרסה העתיקה, התייצב בראשותו של מאמץ ממושך להכניס בה שינויים, במטרה להפכה בסיס למודרניזם האסלאמי. רק סמוך למותו הודה עבדה בכִשלונו להתמודד עם השמרנות של אל־אזהר, ופנה להקמתה של אוניברסיטה נפרדת.

השהיה הקצרה בפאריס וביקור חטוף שערך בלונדון השאירו על עבדוה רושם עמוק. הוא נשתכנע שחברה חלשה ומפגרת, סיכוייה להצליח במהפכה דלים מאד.

בשנת 1890, בזכות היותו בוגר אל־אזהר ואיש העולמא, שכבר יצאו לו מוניטין כסופר, מורה ושופט, קיבל עבודה בעזרת הח'דיב ובאישור השלטונות הבריטים משרה ציבורית בעיתון הממשלתי הרשמי ובמערכת החינוך, שממנה יכול היה להשפיע על המדיניות ודעת הקהל בשלושה עניינים חיוניים לחברה המצרית. ראשית, הוא ביקש לשפר את איכות הלשון הערבית הכתובה הן באמצעות מאמרי

המערכת והכתבות ב'עיתון הרשמי' והן בהרצאות שנשא על הכתיבה הערבית ודקדוק הלשון בסמינר למורים 'דאר אל-עולום'. שנית, הוא ביקש לתקן את תוכנית הלימודים והמינהל במערך החינוכי של אל-אזהר.* שלישית, הוא התעניין ביותר ברפורמה בדת, כלומר בהכנסת תיקונים במשנה הרעיונית, בפולחן, וביישומו ופירושו של המשפט הדתי, השריעה. עניין זה הביאו לידי מחלוקת ישירה עם הממסד של אל-אזהר ושאר קנאי המסורת במדינה. מינויו למִשׂרת המופתי של מצרים — הפרשן העליון לשריעה — בא בעיקר בהשפעת השלטונות הבריטים.

* ר' הערך "מֻחמד עבּדֻה ועתיד החינוך הגבוה במצרים"

השייח' עבדוה פתח איפוא במפעל תיאולוגי, שמטרתו לטהר את האמונה המוסלמית מפירושים מסורתיים, אשר לדעתו אינם מתיישבים עם המסר המקורי, הדתי והמוסרי, של האיסלאם. כוונתו היתה לעודד את המאמין, שיראה בחתירה לחיים מתוקנים עלי אדמות דרך שבה עובדים את האלוהים. עבדוה לא היה מוכן להסתפק בפחות משיטת מוסר, שבה השכל והפשרה הפרגמאטית בין האיסלאם ורוח המודרניות יבואו במקום המעשה והאמונה המסורתיים. למעשה דרש להתיר למאמין את ה'איג'תיהאד', כלומר זכותו של המוסלמי לפרש, ולפרש מחדש, את הוראות המשפט הדתי לאור התנאים המשתנים. אם המדע וידע מודרני אחר מסייעים להגשמתה של מטרה זו, אין עבדוה רואה סתירה או אי־התאמה בין המדע והאיסלאם. יתירה מזאת, הוא דרש שהכשרתם של המשפטנים המוסלמים והעולמא תהיה בדרך זו, כדי שיוכלו להנהיג בהצלחה חברה מודרנית ומתפתחת של מאמינים.

עיין בקטע הבא מהגותו של עבדה:[5]

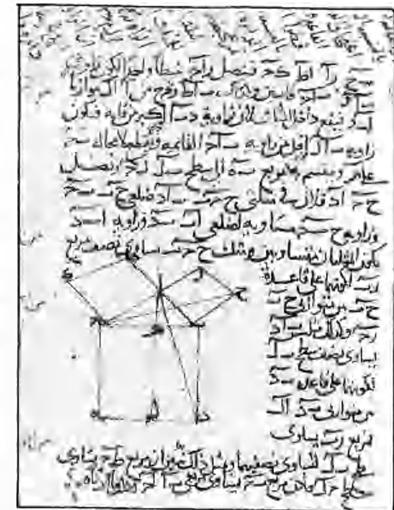
* ר' גם הערך "מחמד עבדה — חייו ומשנתו"

גורמי קיפאונם של המסלמים*

אשר לתיאור הקיפאון שתארתי, הרי אי אפשר ליחסו לאסלאם. אכן, רואה אני את דמות דת האסלאם והיא זכה ומבהיקה בלְבנוּניוּתָה, ולא יתכן שיִשתיֵך לה מה שנזכר לעיל, ולא מה שחזו עליה רנאן ואחרים, כי אין זו אלא מחלה, שנטפלת למֻסלמים מאז חדרו לִלְבּוֹתיהם אמונות ודעות אחרות, אשר דרו בכפיפה אחת עם האסלאם. את הגורם להשתלטותן על המסלמים ולכיבוי אור האסלאם בקרבם יש למצוא גם במדיניות, שהיא אותו עץ שהקֻראן קללו, זהו פולחן התאוה וההליכה בעקבות השדים — המדיניות.

לא ראיתי דת כדת האסלאם, אשר שמרה על מקורה ובוללה בתוכה את מאמיניה, ולא דת בעלת שלטון כמוה, ואף־על־פי־כן נתפזרו חילותיה, והבריתות שנכרתו [עם מושליה] הופרו, והתעלמו מאזהרותיה ומהבטחותיה. נעלמו מהשוטים מטרות הדת, אם כי לרציניים נתגלתה דרכה הנכוחה. הזמן הִשכִּיח את אישיה הראשונים והחליף אותם מפסולת של האחרונים, מאלה שלא הבינוּהָ ועל כן לא תמכוּהָ ולא ריחמו עליה ועזבוּהָ, אנשים בינוניים שהצטרפו אליה והעלו את ייחוסם על ידיה באומרם: "אנחנו בני־משפחתה ושבטה, בעלי־בריתה ומגיניה", בו בזמן שאין להם בה ולא כלום, וקרבתם אליה היא כיחס שבין הבורות לחוכמה ולדעת, וכיחס הַסכלות לשיקול־הדעת.

צא וראה, כיצד סגולה מסגולות האסלאם נתגלגלה וגרמה למצב, שבו נמצאים כיום המֻסלמים: האסלאם היה דת ערבית. אחר־כך גם המדע, אחרי שהיה יווני, הפך להיות מדע ערבי. לימים שגה אחד הח'ליפים במדיניותו, וניצל את גדלות האסלאם בדרך שחשב אותה כטובה בשבילו. הוא היה חושש, שמא הצבא ממוצָא ערבי יהיה לעזור לח'ליפה [מבית עלי], כי חסידי עלי היו דבקים יותר בבני משפחת הנביא [מבית עלי]. משום כך שכר לעצמו צבא של תורכים, וכן מבני עמים אחרים, אשר חשב



איור 39
תנופה מדעית איפיינה את המאות הראשונות לאסלאם — בתקופה שבה שקעה אירופה ב"תור החשיכה". בתצלום: גירסתו של המלומד נצר אל־דין אל־טוסי, בן המאה ה־13, להוכחת משפט פיתגורס. המדע האסלאמי תרם תרומה שאין ערוך לחשיבותה בשמרו את פירות המחשבה והיצירה של העת העתיקה ובהנחילו אותם — בתוספת פיתוחים וחידושים מגוונים משלו — לדורות הבאים במערב עצמו.

5. מחמד עבדה, **אל-אסלאם ואל-נצראניה מע אל-עלם ואל-מדניה**, (קאהיר, 1964), ע"ע 136-141.

לשעבדם למרותו ולהפכם תמורת חסדיו להם לכלי־שרת, כדי שלא יעזרו למתקוממים נגדו, או יסייעו לדורש המלכות, דבר שגמישות האסלאם ונוחותו הירשו לו זאת. וכך נתלעז האסלאם והפך להיות נוכרי.

ח׳ליף עבאסי, שרצה לעשות למען עצמו ולמען הבאים אחריו — והרע בזאת לעמו ולדתו — הִרבה בצבא נוכרי זה, והפקיד עליו מפקדים משורותיו, ולא עבר זמן רב עד ששלטו ראשי הצבא בח׳ליפים וכך עברה הממשלה לידם ורדו במדינה. לא היתה לשליטים החדשים אותה תבונה, שהאסלאם החדיר, ולא הרגש, שהדת עידנה. אלא באו אל האסלאם בגסות הבערות, כשהם נושאים את דגלי העושק. הם לבשו את האסלאם כבגד לגופם, אך לא נכנס ממנו כלום אל מצפונם. רבים מהם נשאו [בסתר] איש את אלילו, שעבד לו בהיותו לבד, והתפלל בציבור עם המֻסלמים כדי לחזק את שלטונו. אחר־כך הותקף האסלאם על־ידי זרים כמו התַתארים וזולתם, ומהם שנעשו אדוניו.

איזהו האויב החמור לגביהם יותר מאשר המדע, המלמד את בני־האדם להכיר את מעמדם והחושף בפניהם את התנהגותם המגונה? משום כך פנו עורף למדע ולרֵעוֹ האסלאם, וזלזלו בנושאי המדע ומנעו מהם תמיכה, וכן הניעו רבים מנושאי הכלים שלהם להשתלב בתוך סגל העֻלמא ולהתעטף בגלימותיו למען יהיו נימנים עמם. אחר־כך אלה החדירו אל הדת את מה שהשניא על ההמונים את המדע והרחיקו אותם מהרצון לדרשו. הם חדרו אל לִבותיהם בטיעון לחסידות ולהגנת הדת. עֻלמא אלה טענו, כי הדת לקויה ועליהם להשלימה, כי היא חולה ועליהם לרפאה, שהיא מעורערת ועליהם לחזקה, או שהיא מתמוטטת והולכת ועליהם להקימה וליצבה.

הללו ראו את התהדרות של האלילות ואת מנהגי העמים הנוצריים אשר מסביבם, ושאלו מכל אלה לאסלאם, בו בזמן שהוא עצמו נקי מכל אלה. אולם הללו הצליחו לשכנע את ההמון, שיש בזה משום האדרה לטכסי הדת והידור מִצווֹתיה — וזה נתקבל על ההמונים, המשמשים עזר לעושק ויד־ימינו של המדכא, וכך יצרו לנו אותן חגיגות וכינוסים, וחוקקו לנו חוקים לפולחן קברי־קדושים ולהערצת העֻלמא והנִדמים להם, דברים שהכניסו פירוד בעדת האסלאם וסיבכו את בני האדם בתעייה. הם קבעו, כי האחרון מוכרח לומר מה שאמר קודמו, וכך קבעו את זה כעיקר־אמונה, למען תפגר המחשבה ותקפא. אחר־כך פיזרו את עוזריהם בקצווי הממלכות האסלאמיות, והללו הפיצו מעשיות, אגדות ודעות, מאלה המשכנעות את פשוטי־העם, האומרות שאין להם הבנה ושיקול־דעת בענייני המדינה, שכן כל מה ששייך לענייני הכלל והמדינה מנוהל רק לפי סמכות שהוטלה על המושלים בלבד, וכל מי שמתערב בעניינים אלה מלבד המושלים, הרי זה כמתערב בעניין לא לו; וכן כל מעשי השחיתות וערעור המצב שאנו רואים, אינם מעשה־ידי השליטים, אלא התגשמות מה שכתוב בכתובים על קץ הימים, ואין כל עצה ותחבולה לתקן ענייני השעה כיום ולעתיד. ומוטב להניח כל זה לאללה ואין על המֻסלמי, אלא להצטמצם בענייניו הוא. בדעות אלה מצאו להם סיוע בביטוי החיצוני של כמה חדית׳ים עשויים או מפוקפקים, וחיזוק לעצמם [קיבלו] בהפצת הבליהם אלה.

ואכן נפוצו בין המֻסלמים גדודים מאותם מַתְעים, אשר נעזרו על־ידי השליטים הרשעים בכל קצווי הממלכה. הם ניצלו את עיקרון הגזירה — שהכל קבוע מראש מהשמים — לרפות את הרצון ולכבול את הידים מעשייה, שהרי הגורם החזק ביותר להניע את בני־האדם לקבל אמונות הבל אלה הוא התמימות וקלות ההבנה בדת והנטייה אחרי היצר, דברים שאם הם מתאחדים — מביאים כיליון. וכך מסתתרת האמת בחשכת השקר, ומכות שורש בלִבות בני־האדם אמונות, הסותרות את עיקרי דתם ומרחיקות אותם מהם לאורך כל הדרך.

מדיניות זו, מדיניות של העושקים ואנשי־הבצע, היא שהפיצה בין המסלמים את מה שהוכנס לדת, והוא זר לרוחה, ואשר גזל מהמסלמי תקווה, שבכוחה היה יכול

להבקיע שחקים, ובמקומה הנציח בו את הייאוש, המקרבו אל רמת בעלי־החיים. רוב מה שתראה היום, ושאנו מכנים אותו "אסלאם", אינו אסלאם, אלא מה ששרד מהפולחן של האסלאם: צורת התפילה, הצום והחג', ומשהו מדברי האסלאם, אשר משמעויותיהם סורסו, וכך הביאו את המסלמים, על־ידי החידושים וההבלים שהוכנסו לדתם, לידי הקיפאון אשר ציינתי. קיפאון שחשבוהו כדת. ישמרנו האל מהם, וממה שבודים [הם] על אללה ודתו. כל מה שמגנים בגללו את המסלמים כיום — אינו חלק מן האסלאם, אלא הוא משהו אחר, שכינוהו "אסלאם".

שאלה 4

סכם בכתב (עד עמוד), כיצד הסבירו אל־אפע'אני ועבּדֻה את חולשתה של "אומת המאמינים" בתקופתם וכיצד ביקשו לחזקה.

ממשיך וטיקיוטיס:[6]

עבדוה שאף לעשיית דין צדק, שהיא שונה מן הדביקות הקפדנית בהוראותיו של ספר החוקים. פתרון שהוא סביר, מעשי, וצודק כלפי החברה, היה בעיניו עדיף, ואפילו מוסרי יותר, מאשר הליכה בעיניים עצומות אחרי נוהג מסורתי. לקרוא דרור לבוחה הליבראלי של תורת האיסלאם על ידי עשיית התורה אימאננטית יותר למאמין, פירושו, אליבא דעבדוה, לדרבן את מאבקם של האדם והחברה למען חיים מתוקנים יותר.

בעיקרו של דבר, מה שביקש עבדוה להשיג בחיבורו 'מסה על ייחוד האל' היה רפורמציה במחשבה המוסלמית. להעניק עיצוב ליבראלי לאמונה ולפולחן פירושו היה להפיח בקרבה של דת האיסלאם רעננות שהיא זקוקה לה מאוד, ולהביאה לכלל התייחסות ישירה אל חייו של המאמין הבודד, ובכך גם אל חיי החברה. [...]

ייתכן שעבדוה הושפע מן הנושאים, שהעסיקו את האינטלקטואלים האירופים בני זמנו: התפיסות ההיסטוריות החילוניות המתקדמות של הפוזיטיביסטים מבית מדרשו של קונט, תהליכי האבולוציה של החברה האנושית של חסידי הדארוויניזם החברתי, וכל האקלים הרציונאליסטי הראדיקלי, ששרר בעולם התרבותי של אותם הימים. אלא שבניגוד לפוזיטיביסטים החילוניים של אירופה, אשר ביקשו להמיר את התורה הדתית תיאולוגית בפירוש רציונאלי־מדעי של תופעות היקום, עמד הוא על שמירת אופיה המוסלמי ביסודו של החברה המצרית. ועם זאת התיר לה להסתייע ביסודות המועילים של האתיקה החילונית כדי לכוון את התנהגותה החברתית והמדינית. על כן, בבקשו לנסח הסבר תיאולוגי חדש לאיסלאם על ידי הדגשת תוכנו המוסרי — המוצג בפשטנות כלשהי — ועל ידי פירוש רציונאלי של הקוראן, הביא עבדוה את עצמו לעמדה חסרת סיכוי. הוא נמצא עומד בין שתי קצוות — האחת של החילונים הנוצרים שיבלי שמיל ופרח אנטון,* שגרסו כי חיסול הפולחן הדתי והאמונות התפלות חיוני להתקדמות החברה, והאחרת של השמרנים מאל־אזהר, ששנו כי חייב אדם לכוון את חייו בהתאם למִצוות האל. אולם לא בגלל איבה או התנגדות משני הקצוות האלה נכשל נסיונו לחולל רפורמציה תיאולוגית של האיסלאם, אלא בשל הסתירה היסודית שנמצאה במשימה שנטל על עצמו, הווה אומר הניסיון לייחס לאיסלאם אפשרויות שאינן מתיישבות עם עצם טבעו.**

הניסיון לפרש מחדש את היסודות הדוגמאטיים והתיאורטיים של דת התגלותית כרוכה היתה בו הסכנה, שמא משהו מן היסודות יידחה, ומשהו מן הנותר ישתנה לבלי הכר.[...]

* ר' הערך "שיבלי שְׁמַיִל וּפַרַח אנטוּן"

** זאת ועוד, עבּדֻה ניסה להשתית את הריפורמציה שלו על אסלאם קדום אידיאלי, שהיה יותר פרי־רוחו ומשאלת־לבו מאשר מציאות אפשרית והיסטורית.

6. וטיקיוטיס, **שם**, עמ' 193-196.

שייח׳ עבדוה [...] התכוון לשתי מטרות בעת ובעונה אחת: להגן על האיסלאם, וליישב אותו עם המדע המודרני. הוא נכסף לשמר את טהרתו המקורית ואת פשטות אמונתו — התַוְחִיד (ייחוד האל) ולהגשים סימביוזה בין תורתו הכתובה של האיסלאם לבין הרציונאליזם המודרני, כדי ליצור פילוסופיה חברתית סינתטית ועם זאת בעלת קיום, אשר מאפשרת ניסוח תוכנית לרפורמה חברתית ומדינית מודרנית. אולם לתקן את האיסלאם כפי שניסה עבדוה לתקנו משום שמצא אותו נטול חיים, פירושו היה אחת משתי אלה: לפסול אותו כתורה חברתית לקויה ולתת תחתיו משהו אחר, או לשנותו ללא הכר. לפיכך היה הקושי שלפניו נעצר עבדוה בסופו של דבר, לא תיאולוגי בלבד, אלא גם אינטלקטואלי.[...]

חרף כשלונו לערוך רפורמה־תיאולוגית של האיסלאם הדבר המעניין במפעלו של עבדוה הוא הפילוסופיה המונחת ביסוד תגובתו לעולם המודרני, הווה אומר לאירופה. פילוסופיה זאת, בין שהמניע לה היה המיסטיות הנלהבת בצעירותו ובין שנגרמה על ידי חופש־הדעות שעבדוה נתפס לו בבגרותו — ויש טוענים שהביא אותו לשלילת כל אמונה דתית — פילוסופיה זאת יש לה משמעות משום שהיא הוסיפה להנחות את התנהגותם של לפחות שני דורות של מנהיגים מצרים שבאו אחריו. הוא דחה את הרעיון, שתחיה פוליטית של העדה האיסלאמית היא הצעד הראשון בכיוון של רפורמה אינטלקטואלית ודתית.

מסכם וטיקיוטיס:[7]

מנסיון הרפורמה הדתית של מחמד עבדוה, ומכתביהם ותעמולתם הפוליטית של אנשים כשייח׳ עלי יוסף* מוצטפא כאמל ושייח׳ עבד אל־עזיז אל־ג׳אויש,** נשתמעה תגובה, איסלאמית בעיקרה, לאירופה, הווה אומר לנצרות. אחת היא עד כמה היו דברים אלה של דעת הקהל המצרית מושפעים מן הסביבה האינטלקטואלית האירופית בת זמנם, אין ספק שחזון הרפורמה והיסודות המדיניים שהם חזו למצרים נשארו מעוגנים היטב בתורת המסחר, החברה, והמשטר המדיני של האיסלאם. ואולם עבדוה, אף־על־פי שנכשל בנסיונו להקנות למוסלמים בסיס חדש ומוצק לקבלתה של תפיסה חברתית־מדינית מודרנית, **הנחיל לדור הוגי הדעות הליבראליים שבא אחריו את הדחף לחקור ולדרוש ביחס שבין האיסלאם והחברה המודרנית. ברוח החקרנית הזאת טמונה תרומתו של עבדוה להתפתחותה של מצרים המודרנית.**[ההדגשה — שלי. ח׳ א׳]***

* ראה הערך "עלי יוסף (1913-1863)"

** ר׳ שוב הערך "מחמד פריד (1919-1868) ועבד אל־עזיז שאויש (1929-1876) — חבריו של מצטפא כאמל וממשיכי דרכו", בחטיבה זו.

*** ואולם שוב יש להזכיר את השניות שבמורשתו של עבְּדֻה. בצד מורשתו לדור **הליבראלים המצריים** השאיר עבְּדֻה כמובן גם מורשת בעלת מימד פאן־אסלאמי מובהק. מימד זה, כפי שכבר הזכרנו, שימש השראה לאישים כרשיד רִדַא ולתנועת הסַלַפִיַה (ר׳ הערך "מחמד רשיד רִדַא, **הסלפיה ואל־מנאר**"), והללו שימשו בתורם כרקע לצמיחתה של תנועה אסלאמית על־מצרית חזקה במצרים לקראת שנות ה־30 של המאה שלנו.

שאלה 5

סכם בכתב (עד עמוד וחצי), האם ומשום מה אפשר לחשוב את המודרניסטים האסלאמיים כמניחי נדבך ברקע להופעת הלאומיות המודרנית המצרית.

7. **שם**, עמ׳ 213.

7.5



ניצני הלאומיות המודרנית — בין מצריות לעל־מצריות

סמוך לתום המאה הקודמת נסוב עיקר ההתפתחות בהקשרה של הופעת הלאומיות במצרים סביב פעילותם של המודרניסטים האסלאמיים מבית מדרשם של אל־אפע'אני ועבּדֻה.

פעילות זאת היתה, כאמור, שלב מבשׂר ורקע חשוב לצמיחת הלאומיות המצרית המודרנית; אך כשלעצמה נעשתה, כפי שלמדנו, במסגרת תפיסת העולם האסלאמית. בעשור הראשון למאה העשרים החל הציר המרכזי בחיי הציבור של עמק הנילוס לסוב סביב קבוצות של אישים — כדוגמת מֻצְטַפַא כַּאמִל, קַאסִם אַמִין, סַעַד זַעְ'לוּל ואַחְמַד לֻטְפִי אל־סַיִּד — ששמו בפעילותם את הדגש על תודעת מצריוּתם.

לפני שנִפנֶה לדון בסיבות ובגורמים שעודדו תפנית זאת; ולפני שנעמוד על הצורות החדשות והמודרניות, שאִפיינו את הפעילות החדשה (מפלגות פוליטיות, ועדי־פעולה, עיתונות וכדומה) — מן הראוי, שנדגיש מימד נוסף במורכבותה ובבעייתיותה של התחושה המצרית המודרנית.

כבר הבהרנו לעצמנו את ההבדל הבסיסי והעקרוני, שבין התפיסה הפוליטית האסלאמית ובין התפיסה הלאומית המצרית המודרנית. מן הראוי אולי, שנזכיר שוב כמה מעיקריו של השוני: התפיסה האסלאמית — הן זו המסורתית והן זו המודרניסטית, שאך זה צמחה — קוראת לאחדות ולגאולה של "אומת המאמינים" הכל־עולמית, העל־לשונית, העל־אתנית והעל־אזורית. במנוגד לאלה קוראת המצריות להתגדרות בטריטוריה של עמק הנילוס ולגאולתה הפוליטית של מצרים תוך שוויון ושיתוף־גורל בין מֻסלמיהָ ובני שאר הדתות שבה. המרחק בין התפיסות הוא כמרחק הרב שבין תפיסה דתית אוניברסלית כוללת לבין תפיסה חילונית לאומית וייחודית. אך טבעי הוא איפוא, שמעבר כה עקרוני ומהפכני לא נעשה במלואו וכפשוטו, שכן גם הציבור המתרחב של משכילים במצרים היה, ונשאר ביסודו, משתייך לציוויליזציה, שבה היתה מסכת ערכיו של האסלאם, מזה כשלוש־עשרה מאות שנים, תעודת הזהות הדומיננטית הן לפרט והן לכלל. משקלה הסגולי והכמותי של ההיסטוריה האסלאמית נשאר ארוג בנפשם של הפרט ושל הכלל. מה



איור 40
סעד זע'לול, ממייסדי מפלגת **הופד** שלאחר מלחמת־העולם, ומאבות הלאומיות האקטיבית המצרית. בתקופת דיוננו עדיין בחר להשתלב בבירוקרטיה, שביצעה את מדיניות הבריטים.



איור 41

מצטפא כאמל לבוש בתלבושת שרד מסורתית־עת׳מאנית. מצטפא כאמל, אשר ההיסטוריון המצרי הנודע עבד אל־רחמאן אל־ראפעי כינהו ״מחוללה של התנועה הלאומית [המצרית]״, היה בן המעמד השליט המצרי־עת׳מאני. משנתו הלאומית־פטריוטית־מצרית היתה בעת ובעונה אחת גם פרו־עת׳מאנית בבסיסה, ובתור שכזאת כללה יסודות ברורים של הזדהות כל־אסלאמית. את הזהות **המצרית הייחודית**, שאליה התייחס בלהט רגשי רב, ראה כאמל **כחלק בלתי נפרד ממעגל רחב יותר של זהות כלל־עת׳מאנית.**

איור 42

נאשמי "תקרית דִנְשַׁוַאי" מובלים לדין. ביוני 1906 נהרג בשוגג קצין בריטי בידי כפריים ליד הכפר דנשואי. לאחר שחיילים בריטיים עשו דין לעצמם והרגו פלאח מבני המקום, נעצרו חמישים ושניים פלאחים אחרים והועמדו למ[illegible] ארבעה [illegible] ניתלו בפומבי ותחושת ההשפלה והזעם העבירה רטט בציבוריות המצרית כולה. "תקרית דנשואי" (ר' ערך בחטיבה זו) והמחומות שבאו בעקבותיה תרמו להפיכ[illegible] השנים 1906-1907 ל[illegible] התעוררות פוליטית מקפת בשנים של ה[illegible]

גם, שהאימפריה העת'מאנית, הביטוי המדיני המובהק ביותר של המסכת הפוליטית־האסלאמית, עדיין היתה אותה עת על מכונה, ומצרים נשארה בינתיים — אף כי יותר להלכה מאשר למעשה — גם אזור מאזוריה.

לא ייפלא אם כן, שגם בקרב אלה שסיגלו את הרעיון החדש, כי אותה מִצריוּת אמנם חיה וקיימת, רבו מאד המתלבטים בין תחושה חדשה זו לבין זיקתם העמוקה למסר ההשתייכותי האסלאמי ולאימפריה העת'מאנית.

7.5.1 מצטפא כאמל — בין מצריוּת לאסלאם ולעת'מאניות

המייצג המובהק ביותר בתקופת דיוננו של שניות זאת, שבין פטריוטיזם מצרי מודרני ובין המשך המוּנעוּת על־ידי תחושות אסלאמיות על־מִצריוּת, היה מֻצטפא כאמל (1874-1908).*

* ר' הערכים "מצטפא כאמל — תולדות חייו"; "המפלגה הלאומית של מצטפא כאמל".

Moustafa Kamel
32, Rue de l'Université

Paris le Mercredi 16 / 10 1895

Libres chez nous, hospitaliers pour tous

Cher Fouad,
Je suis bien étonné de ne rien recevoir de toi, ni [illegible], ni [illegible] ni même une lettre, j'espère recevoir demain quelque chose par le courrier français. Voici, cher ami, [illegible] : [illegible] m'a [illegible] il m'a [illegible] de rien de tout [illegible], [illegible] suffit seulement [illegible].
Je suis décidé à [illegible], car avant tout [illegible] est très importante [illegible] je me suis consacré corps et âme.
Je [illegible] et je serai [illegible] de tous nos [illegible], maintenant je suis [illegible] d'un seul : [illegible].

איור 43
דף ממכתב (מוצפן בחלקו), ששלח מצטפא כאמל מפאריס לקאהיר. לצד הרקע האסלאמי והעת'מאני, שביסוד הזדהותו הלאומית המצרית, שאב כאמל רבות גם מן הפטריוטיזם הרומנטי הצרפתי.

מצטפא כאמל היה הדובר הבולט והרגיש ביותר של תחושות הפטריוטיזם הלאומי המצרי בתקופתו. הוא ביטא בצורה ברורה וחד־משמעית את זיקתו ואת אהבתו למולדת ולאומה המצרית, ובאמונתו זו שזר מערכי החירות והליבראליזם, שקנה בצרפת, שם בילה חלק משנותיו.

אופייניות למֻצטפא כאמל ההתבטאויות הבאות:[8]

שום ציוויליזציה לא תיווצר ותהיה בעלת ערך, אלא אם כן היא בנויה על האומה ועל־ידי האומה [...], אלא אם כן כל אחד מחבריה מבין, שלאדם יש זכויות מקודשות מסוימות שאין לגעת בהן, שהוא [האדם] לא נולד להיות כלי, אלא לחיות כבן־אנוש, שאהבת המולדת היא המידה הטובה ביותר היכולה לפאר בן אנוש, וכי אומה, אשר איבדה את עצמאותה — אין לה כבוד ובניה אין להם ערך. [...]

לאומיות היא הקשר האצילי ביותר של בני־האדם, והיסוד המוצק אשר עליו בנויות ממלכות גדולות ואדירות. [...]

מולדתי, הו מולדתי: לך אהבתי ולִבי. לך חיי וקיומי. לך דמי ונשמתי לך נשמת־אפי ומוצא־פי. [...] את, את הו מצרים, החיים עצמם, ואין חיים אלא בך. [...]

אנו רוצים לזקוף את עמנו ולהודיע לו את זכויותיו ואת חובותיו, ולהדריך אותו למקומו הראוי בין האומות באמצעות חינוך והשכלה. אנו מבינים כבר במשך מאה שנים, שאומות אינן יכולות להנהיג חיים מכובדים, אלא אם הן הולכות בשבילה של הציוויליזציה המערבית. היינו העם המזרחי הראשון ללחוץ ידיים עם אירופה — ואנו ודאי נמשיך בשביל שבו בחרנו.



איור 44
הח'דיו עבאס חִלמי בשער גיליונו של **אל־מַעַארף** העת'מאני משנת 1892, היא שנת עלייתו של עבאס חִלמי לשלטון. בין הח'דיו הצעיר לבין מצטפא כאמל שררו יחסי שיתוף פעולה (ר' הערך "מצטפא כאמל — תולדות חייו"), שהושתתו על תפיסתם המשותפת את מצרים כיישות ייחודית, אך גם כחלק אורגאני של העולם העת'מאני.

ואולם בו בזמן התבטא מצטפא כאמל גם כמֻסלִם, הרואה את המאבק לשחרור ארצו כחלק מהתמודדותם של האסלאם, של האימפריה העת'מאנית ושל הסלטאן — עם מִתקפתה של אירופה הנוצרית.

ניסיונותיו המילוליים של מצטפא כאמל לקשור את הקצוות באים לביטוי בקטע דוגמת זה שלפנינו.

■ קרא את הקטע שלהלן בתשומת לב ונסה להבחין:

א. היכן מתבטא מצטפא כאמל כלאומי מצרי מודרני במשמעות הלא־דתית של המושג?

ב. היכן מתבטא כאמל כמֻסלִם, הנאבק לשיחרור "אומת המאמינים"?

ג. היכן מזהה כאמל את האסלאם עם העת'מאניות?

מצטפא כאמל

"הקשר הדתי והקשר הלאומי"[9]

לכל אומה יש שתי חובות גדולות: חובה כלפי דתה ואמונתה — וחובה כלפי המולדת [**ותן**] שלה וארץ אבותיה. ככל שתתפתח האומה בדרגות הידע והשלמות, ותתקדם בדרך הציוויליזציה והפיתוח, כן תחזק הערצתה לדתה ולמולדתה, ותתעצם זיקתה לאמונתה ולארצה. ולהיפך, ככל שתשקע האומה ממרום גדולתה אל שפל המדרגה, ותתגנון לעומת זולתה, כן תפחת הערצתה למולדת־לפטריוטיזם [**וטניה**] ותחלש דבקותה באמונה הדתית.

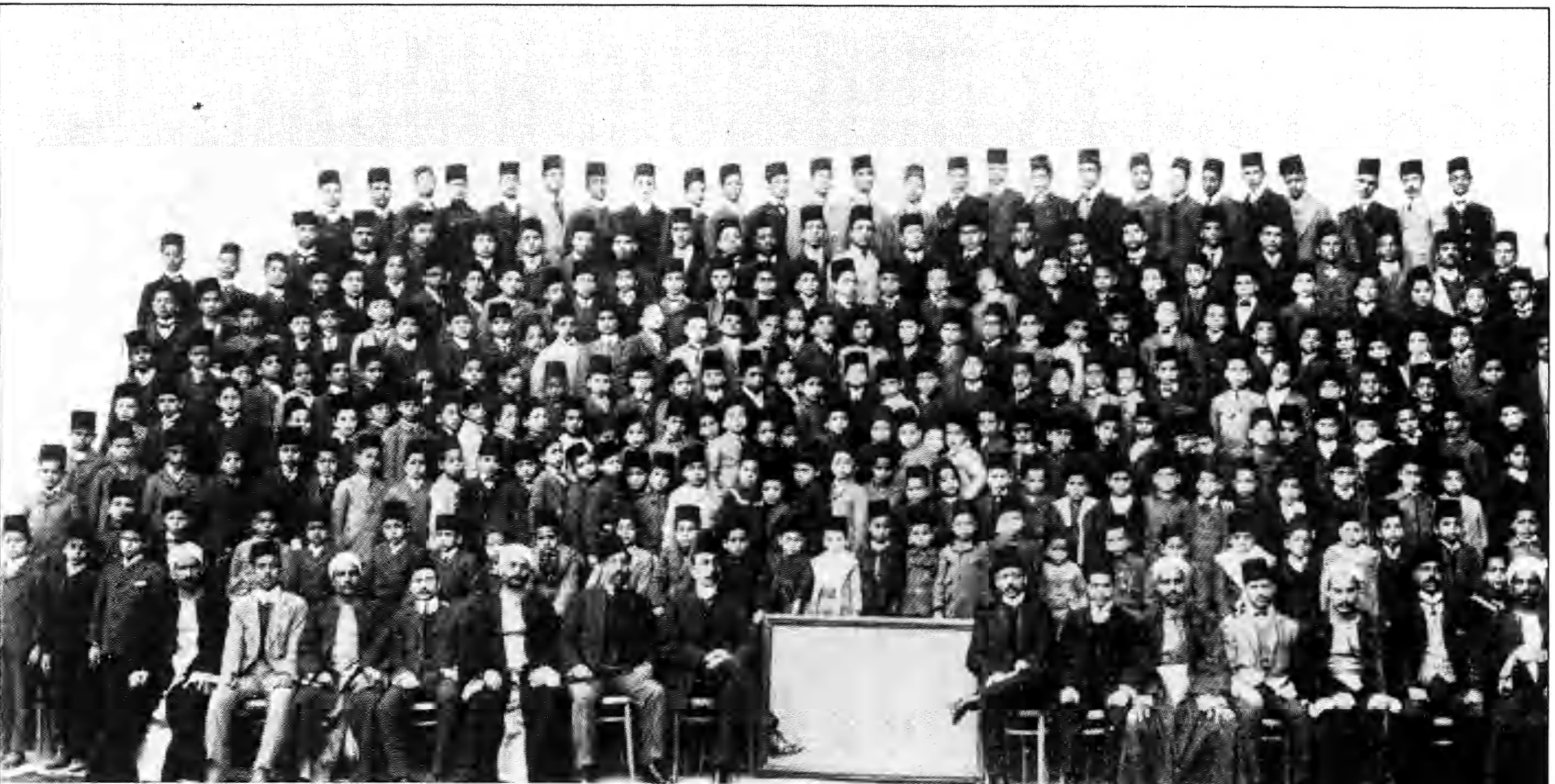
הנה אומות המערב הגיעו לדרגת הציוויליזציה הגבוהה ביותר, שיכולות האומות להשיג, הודות לדבקותן הרבה במולדותיהן, והתמסרותן לטיפוחן והגנתן על עצמאותן. רבים מבני המזרח סבורים, שהציוויליזציה המערבית אינה מלמדת את בניה, אלא את אהבת המולדת, ושהיא רחוקה מהדת ומעקרונותיה. על כן, כחיקוי לאנשי המערב, הזניחו את עקרונות דתם הנכוחה, בהתעלמם מכך שהאירופים הם הקיצוניים ביותר בכל מה שנוגע לכיבוד הדת, ושעיקרי הדת כה קדושים להם, עד כי הפגיעה בהם היא בלתי אפשרית.

בתולדות ימינו יש הוכחות רבות המאשרות זאת. לא היה אדם, שעיין בתולדות יחסי אירופה והאימפריה העת'מאנית [במקור: "אל־דולה אל־עליה"] מבלי שראה, כי הג'האד בין מדינתנו האהובה ומדינות במערב — ג'האד דתי הוא, ושהדת היא הבסיס למדיניות האירופים כלפי בני המזרח. לא ישכח איש מאתנו מה שאמר בפומבי שגריר אנגליה באסתאנבול לפני שגרירי המדינות האחרות ולפני שר החוץ של הוד מעלתו, הסלטאן הגדול, לאמור: "מה שנלקח מן הסהר [כלומר: שטחים שנתפסו מן האימפריה העת'מאנית, כולל במובן מצרים] לא יוחזר אל הסהר". יודעים אנו לבטח, כי כל מדינות אירופה, למרות נטיותיהן השונות וההבדל במטרותיהן ובאינטרסים שלהן, מאוחדות כולן ברגע שנפגע במזרח או בקצווי־הארץ נוצרי כלשהו, ותעשינה להצלתו ולנקמתו. האין בכך רְאָיה, כי הדת יסוד המדיניות? כשם שהדת מדריכה את אירופה במדיניותה כלפי אנשי המזרח, כך מדריכה היא את האירופים כפרטים בפעולותיהם האישיות. אין להסיק וללמוד מפריקת העול ומן הכפירה, שרואה התייר בבירות אירופה, מכיוון שאנשי הכפר כולם הם אנשים

---

8. מצוטט על־ידי Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, (Cambridge [Mass.], 1961) pp. 85-87; 90.

9. מתוך **אל־לוא**, 15 רמדאן, 1317 (פברואר 1900).



איור 45
תלמידי ומורי "בית הספר הלאומי", שייסד מצטפא כאמל (מתוך ספרו של דוס מחמד). כאמל ראה בחינוך המודרני אמצעי ראשי לבנייתו של דור צעיר, המונע על־ידי לאומיות מודרנית ופטריוטיזם אנטי־בריטי. מ־1905 פעל כאמל להקמתה של אוניברסיטה במצרים, אלא שהבריטים לא התירו לו לפעול. גם החד׳יו העדיף, שאת הפרוייקט ינהל בן משפחתו, האמיר פואד. עם זאת, נשאר כאמל מנהיגם הבלתי מעורער של תלמידי התיכון ובתי־הספר הגבוהים. בדצמבר 1905 הקימו מעריציו את "מועדון בתי־הספר הגבוהים", שהיה מסגרת התארגנותם הפוליטית הראשונה של סטודנטים במצרים.

דתיים ומאמינים אדוקים. כל מי שראה את בירת אנגליה בימי ראשון, יודע את מידת דבקות האנגלים בדתם, והבוז שהם רוחשים לכל מה שלא על־פי מידתם. כל מי שקרא את הספרים של גדולי הסופרים בימינו ועיין בשירתם של גדולי המשוררים — מבין, שאלה אשר התכחשו באירופה בעבר לכוח הדת, הופכים היום לתומכיה ולתועמלניה.

אם אנשי המערב, שהם מורינו, אשר אנו מחקים אותם בעניינים רבים, מעריצים כל כך את דתם, ומחשיבים אותה כיסוד לציוויליזציה ולחברה המתקדמת, מדוע איפוא לא נהיה כדוגמתם, ונדבק בדתנו בגלוי [...], והרי דת זו היא דת המידות הנעלות ודרך הישר. ואם אנשי המערב מאמינים, שהדת היא היסוד למדיניות, כיצד זה יקום בינינו מישהו לטעון, כי הדת היא דבר אחד והמדיניות היא דבר אחר? ואם המושכל הפילוסופי [...] הוא, שהדבקות בדת ובמולדת היא הגורם להתקדמות האומות, ואילו הזנחתן היא הסיבה לנחיתות, מדוע איפוא לא נדבוק בהן בכוח איתן? ואנו הרי החילונו לעשות לקידום ארצנו ולהעלאת עניין אומתנו?

הנה אנחנו במצרים אומה משותפת, אשר חלק ממנה קופטים, וחלק גדול הם מֻסלמים. ועלינו שתי חובות גדולות, חובה דתית וחובה לאומית. החובה הדתית מחייבת את הקופטים לשמור על אמונתם ולהגן עליה בתוקף. אין בכך כל גנאי, אם יחושו קשר רגשי עם אחיהם לדת ולאמונה. ואת המֻסלמים מחייבת החובה הדתית לחזור לעקרונות האסלאם הנכונים, לפעול לפי צווי דת האמת האצילה, להתרחק ממה שהיא אוסרת, ולהתאחד באיחוד איתן ויציב, עד אשר יינשא שמם וירומם מקומם בין האומות.

אין כל גנאי בכך, שיחושו בכל רמ"ח אבריהם קשר רגשי עם אחיהם המסלמים בשאר העולם, משום שהאסלאם קבע שהמסלמים אחים הם, למרות השוני בכיתות ובארצות. אם נוסיף את הקשר הדתי, את איחוד האינטרסים המדיניים של אירופה, ואת הנגישות שהיא נוגשת בנו באותו אופן, באותה צורה ובשל אותה סיבה, כי אז יופיע לעינינו ההכרח באיחוד שורות המסלמים, ויידעו האנשים כולם מדוע קוראים אנו לאיחוד האסלאמי. האינך רואה, שאלה אשר משמיצים את האסלאם — מאשימים אותה שהיא דת הפיגור והנחיתות, ושכל בניה מפגרים ונחותים? האין אשמה זאת בלבד די לה שתקרא להתעוררות תנופת המסלמים בכל קצווי הארץ, ותקרא להם לאיחוד, להסכמה, לקידום עניינים ולהעלאת קרן דתם האצילה?

זאת היא חובתנו הדתית, אשר אנחנו מצהירים עליה קבל העולם, ולא נירתע בכך מאיש. אשר לחובתנו הלאומית, הרי היא הפעולה לאיחוד שלם בין המסלמים, הקופטים והאחרים, אשר מצרים היא להם מולדת, והשירות לחבלי־ארץ יקרים אלה, והמאמץ להשגת עצמאותם וחירותם. הצהרנו זאת כל חיינו, ואמרנו שהמסלמים והקופטים במצרים הם אומה אחת ושהדם הנוזל בעורק רוב מֻסלמי מצרים הוא אותו הדם אשר בעורקי הקופטים. זאת היא תכלית הקריאה לאיחוד על בסיס המוצא [ועל בסיס] ההסכמה הלאומית. אם מספר תמימי־דרך ופשוטי־עם לא יבינו את הדבר לאשורו — ידוע ידעו, כי שאיפתנו בראש ובראשונה היא איחוד המצרים לאומה, אשר יש לה מולדת, לפעול למענה ולעזרתה. דבר זה אינו נוגד את קריאתנו בתחום האסלמי ואת פעולתנו להעלאת קרן דתנו האצילה.

אין בשירות האסלאם ובקריאה לאיחוד המסלמים עניין של קנאות דתית, או התנגדות לעקרונות הלאומיות [**וטניה**] האמיתית. נהפוך הוא, הדבקות בדת קוראת לדבקות במולדת.

די לנו בהוכחה [בחדית']: "אהבת המולדת היא מעקרונות האמונה (**חֻב אל־וַטַן מִן אל־אימאן**).

■ שים לב לזהות, הקיימת אצל מצטפא כאמל — או לפחות בהתבטאותו דלעיל — בין אמונתו האסלאמית ובין המדינה האסלאמית.

שאלה 6

ענה בכתב (כעמוד): כיצד ניסה מצטפא כאמל לגשר בין תחושתו המצרית־טריטוריאלית לבין תחושתו האסלאמית־אוניברסאלית?

7.5.2 הי'וטניה' — הלאומיות הטריטוריאלית

שים לב: המלה שבה משתמשים כיום לתיאור המושג המודרני של לאומיות על סמך השתייכות טריטוריאלית (כדוגמת "הלאומיות המצרית"), איננה כשלעצמה מלה חדשה. משמעותה המסורתית של המלה **וטן** היא מחוז־ההולדת. במשמעות זאת אין המונח מגדיר טריטוריה ברורה והוא יכול להתייחס לכפר, לאזור, למחוז או לארץ. המונח **חֻבּ אל־וַטַן**, דהיינו "אהבת הוטן", שימש בעבר להגדיר את הזיקה הסנטימנטלית שבין הפרט לבין מחוז הולדתו ומכורתו. ואולם בתקופת דיוננו, עת הלכה והתפתחה במצרים (ובאזורים נוספים שעליהם נדון) הזיקה הערכית המודרנית החדשה אל הטריטוריה המצרית כאל טריטוריה המכילה אומה, קיבל המושג מימד חדש במשמעות של "ארץ מולדת", ולימים — פטריוטיזם ולאומיות. זאת בעיקר בשימוש המופשט — **וַטַנִיה**, וכן בשם התואר 'וַטַנִי' ("לאומיות"; "לאומי").*

* ר' הערך "**קומיה וטניה** בטרמינולוגיה הערבית המודרנית"

המושג **וטניה** נכנס איפוא לשימוש כהגדרת הלאומיות המודרנית הטריטוריאלית, והוא מגדיר בדרך כלל תחושות לאומיות, המבוססות על השתייכות **לארץ** מסוימת. הלאומיות המצרית — **אל־וטניה אל־מצריה.** (המושג **וטניה** איננו המושג היחיד המשמש באזורנו להגדרת לאומיות מודרנית. כאשר נדון בעתיד בצמיחת הלאומיות הערבית נלמד על צמיחת תחושה לאומית, שאיננה מבוססת על קריטריון ההשתייכות לטריטוריה, אלא לקבוצה לשונית־אתנית, דהיינו: דוברי השפה הערבית באשר הם.) המונח המסורתי, ששוּנה לצורך הגדרת הלאומיות הזאת, הוא **קַוְם**, דהיינו — קבוצת שבטים, חבורת אנשים, עם, עדה, קהל וכיוצא באלה. ובמונח המודרני המופשט — **קַוְמִיה**; 'קַוְמִי' ("לאומיות"; "לאומי"). אנו מוצאים איפוא, בדרך כלל, את המונח **קַוְמִיַה** כמבטא את תחושת ההשתייכות של בני האומה המודרנית לאומתם, ואת המונח **וַטַנִיַה** כמבטא את התחושה כלפי המולדת, ארץ המכורה.

7.5.3 אחמד לטפי אל־סיד והמצריות ("אל־מצריה")*

מצטפא כאמל וחבריו נשארו, כפי שראינו, אחוזים בשניות שבין ערכי האסלאם המודרני לבין ערכי ה**וטניה** המצרית המודרנית. הם ייצגו באותה עת חלק חשוב

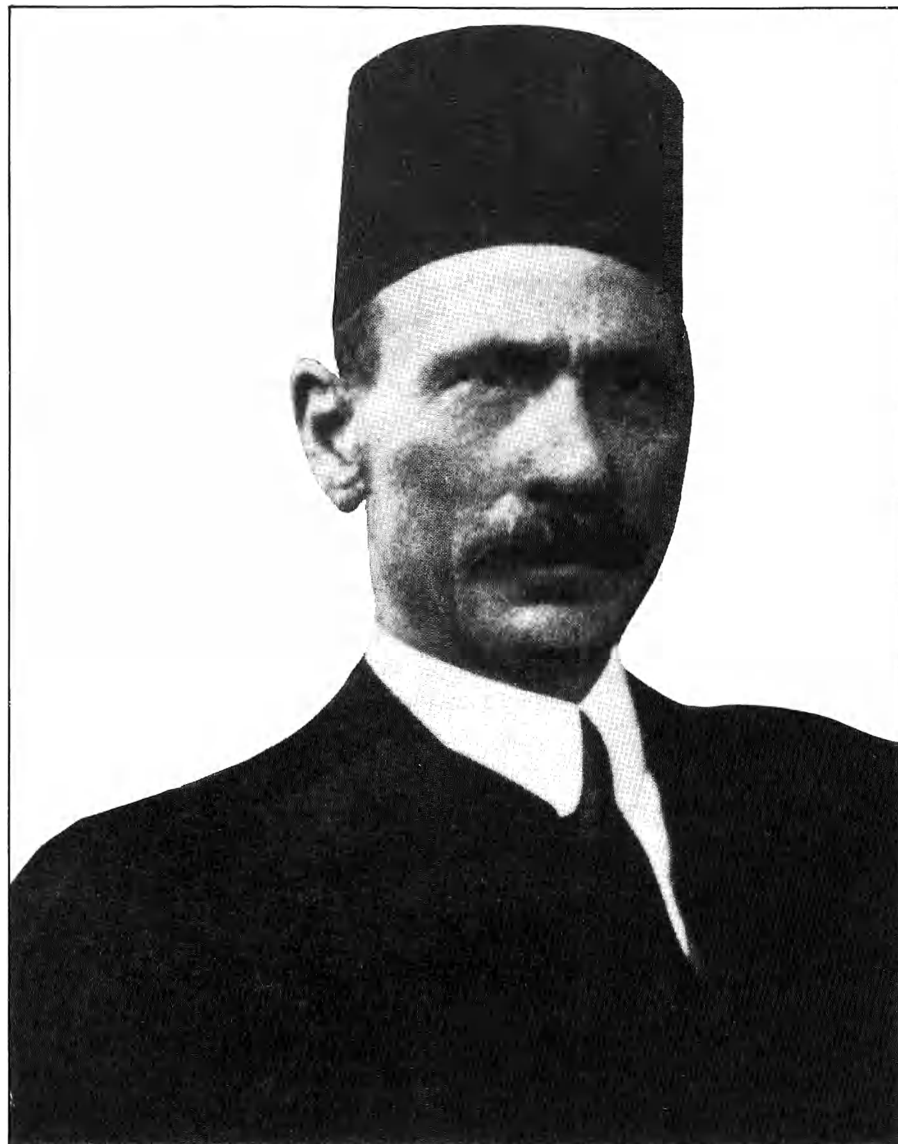
וגדול בקרב הציבור הלאומי של מצרים, והשניות שהניעה אותם עתידה היתה לאפיין את החיים הפוליטיים של עמק הנילוס, ואף להעמיק ולהסתבך, בהמשך ההיסטוריה של ימינו.

במהלך תקופת דיוננו, בייחוד בעשור השנים שקדם למלחמת־העולם הראשונה, הלכה והתבלטה בציבוריות המצרית קבוצת אישים, שעשתה בנפשה את מרבית הדרך אל תחושת הזהות המצרית הצרופה. בראשה עמד אחמד לֻטפי אל־סיד.*

* ר' הערך "אחמד לֻטפי אל־סיד — תולדות חייו"

בבסיס התפיסה הלאומית המצרית, שאליה הגיע לֻטפי אל־סיד, עמדו כמה יסודות. נעמוד על כמה מהם:

1. האסלאם — הן כמסגרת תרבותית, הן כמסגרת פוליטית והן כמסגרת דתית — נכשל במיבחנו ההיסטורי, מלהיות בפועל אומה מאוחדת ומתקדמת; דבקות המאמינים ברעיונותיו הפוליטיים של האסלאם — אין בה כדי להעלות ארוכה לחולשתם ולאובדן עצמאותם.



איור 46
אַחְמַד לֻטְפִי אל־סַיִּד היה מחלוצי הלאומיות המצרית הייחודית, מייסד העיתון הליבראלי **אל־ג'רידה** וממנהיגי **מפלגת האומה**. לטפי אל־סיד שיחק תפקיד מרכזי בפוליטיקה ובאקדמיה של מצרים (הוא היה הנשיא הראשון של ה"אוניברסיטה המצרית"). בשנים שלאחר מלחמת־העולם זכה בפי מעריציו לכינוי "הפילוסוף של הדור".

קרא את הקטע הבא מדבריו של אחמד לֻטפי אל־סיד[10] והשווהו — בהקשר האסלאמי — להתבטאותו דלעיל של מצטפא כאמל:

פאן־אסלאם פירושו, ההסכמה להנחת היסוד, שלפיה הקראן הוא ספרו של אללה, שהוענק למחמד שליח אללה. אך כל חקירה של ההיסטוריה של אלה השותפים להסכמה זאת תראה, שהסכמה זאת לא מנעה אותם מאז ועד היום מאי־הסכמה וממחלוקות אודות עניינים אחרים.

[...] המסלמים לא הסכימו בינם לבין עצמם מבחינה פוליטית מאז עמר [הח׳ליפה השני], ומבחינה דתית מאז הימים שלאחר עלי. מהו איחוד זה של אנשים, שנשארו מפוצלים פוליטית ודתית במשך שלוש־עשרה מאות שנים? של אנשים, ההורגים איש את רעהו ואשר מגייסים האחד נגד רעהו את עזרתם של עמים בעלי אמונות אחרות? מהו האיחוד של אנשים, אשר סיעותיהם לא חדלו להילחם זו בזו מימי רצח הח׳ליפה השני שלהם? מהו האיחוד של אנשים, אשר מלכיהם עלצו על היעלמות ממלכותיהם של מלכים אחרים מביניהם? מהו האיחוד של האנשים, אשר ההיסטוריה שלהם מספרת לנו, שפולש מזרחי דוגמת הולאגו [המונגולי] יכול היה, בזמן שיא תהילתם, להחריב את ארצם מבלי שיצרפו ידיהם להילחם בו? [...] מה הוא האיחוד של אנשים, שההיסטוריה שלהם מספרת לנו, שפולש מערבי כמו הצלבן יכול היה לתקוף את אדמותיהם מבלי שהם יתאחדו לגרש אותו? וזאת בזמן שחלק אחד מהם, באוזרו מאמץ, יכול היה להדוף אותו בעצמו?

ובקטע אחר:[11]

כן, אנו אך זה ניסינו את החזרה לרעיונות המקוריים של האסלאם — והתוצאות היו מצבנו הנוכחי. אין דבר אשר נשאר לנו, איפוא, אלא לוותר על הרעיונות והאיכויות, אשר גרמו להישארותנו מאחור, ולאמץ רעיונות של שינוי ושל התפתחות, כך שנוכל להתחרות במאבק לחיים תרבותיים ומתקדמים.

2. יסוד נוסף ומשולב בתפיסתו הלאומית המודרנית של לטפי אל־סיד היתה ההכרה, שאומות נוצרות ומתקיימות לא כתוצאה מרצון או מצו אלוהי, אלא כתוצאה מתהליכים היסטוריים, שיצרו מערכות של זיקות ארציות בין בני־האדם — בייחוד בארצות בעלות אופי טריטוריאלי מגובש:[12]

אנו מאמינים, שאהבת המולדת, כמו אהבת המשפחה, אכן כמו כל רגש, מבוססת על התועלתנות. תועלת היא היסוד של כל הרגשות והפעולות. החברה האנושית עומדת על תועלת הדדית. הפרט, אשר אינו רואה מאום בחברה מלבד הקרבה ללא קבלת דבר כלשהוא בתמורה, [...] אין לו אינטרס בהישארות בחברה. הניסיון הוכיח, שפרטים וקבוצות, אשר מצאו שהפסדיהם בחברה עולים במשקלם על הישגיהם, פגעו בסדר החברתי והרסוהו.

בהתאם לתפיסה זאת פירש לֻטפי אל־סיד והסביר את היווצרותה של אומה מצרית וקיומה — לאורך נהר הנילוס ובזיקה לכלכלתו — במשך אלפי שנות היסטוריה.

3. יסוד שלישי בתפיסתו הלאומית המצרית המודרנית של לֻטפי אל־סיד היה כמובן המימד הליבראלי. גם בתחום זה הרחיק לטפי מעבר לקריאתו של מֻצטפא כאמל ליישום עיקרון ריבונות העם, והציב את הקריאה למרכזיות האדם ולחירותו

10. מצוטט על־ידי Safran, *Egypt in Search of Political Community*, pp. 95-96.

11. ספרן, **שם**, עמ׳ 94.

12. **שם**.

כיסוד מוסד לחייה של אומה חופשית ומתקדמת. יתרה מזאת, לטפי וחבריו, מתוך תפיסה מצרית־חילונית־ליבראלית זאת, פיתחו גם יחס שונה מכאמל וחבריו ביחס לכובש הבריטי. בעוד אלה האחרונים ראו בשיחרור הפוליטי את ראשית מטרתם ועיקרה, ובהסתלקות הבריטים תנאי ראשוני והכרחי לקידמה לאומית — נקטו החוגים המצריים־הליבראליים גישה שונה במקצת. דהיינו, שהכיבוש הבריטי הוא אמנם אות וסימן לפיגור ולחולשה, אך שדה המיבחן האמיתי לשיחרור הוא בראש ובראשונה בהתקדמות ערכית על דרך הציוויליזציה המודרנית. בהקשר זה נתפסו הבריטים כאויב קונקרטי, אך כבעלי־ברית באופן עקרוני (מהיותם הגורם המסייע והדוחף את החברה למודרניזציה ולקידמה). זיקה זאת בין הלאומים המצריים ה"פרעוניים"* ובין המערב עמדה במנוגד לגישה הלוחמנית של כאמל וממשיכי דרכו. ניגודי תפיסות אלה עתידים יהיו לאפיין גם את אירועי המאה העשרים במצרים, עד עצם ימינו.

* "פרעוניות" היתה התפיסה, שייחודיותה של מצרים יונקת מהמשכיות תולדותיו של עמק הנילוס ותרבותם של תושביו, שראשיתם בימי הפרעונים. על תפיסה זו, שהיתה פלוראליסטית וליבראלית — ראה הערך "חלוצי הלאומיות הליבראלית וה'פרעוניות' במצרים — יחסם לערביות ולמעמד האישה", להלן בחטיבה ה.

את פועלו של אחמד לטפי אל־סיד מסכם וטיקיוטיס:[13]

גולת הכותרת של המחקר הנמרץ הזה [של משכילים שונים במצרים] בחולְייָה של החברה האיסלאמית והמצרית הם רעיונותיה וכתביה של קבוצת "ג'רידה־אומה",* בייחוד אלו של דוברה הראשי והוגה הדעות שלה, אחמד לוטפי אל־סיד (1963-1872).

* ר' שוב הערך "אחמד לטפי אל־סיד — תולדות חייו"

כדי להעריך את תרומת לוטפי אל־סיד להתפתחות המחשבה המודרנית במצרים במלואה, צריך הקורא לזכור, שלוטפי כתב בשעה שהרגש הפאן־איסלאמי — למעשה הפרו־עות'מאני — עדיין שלט בהמוני העם וקומם אותם נגד השלטון הבריטי במצרים, ובשעה שכל רמז של השלמה עם דרכיה של אירופה, על אחת כמה וכמה עם השלטון הבריטי, היה נחשב לבגידה. לדרוש מן המצרים שיסוּרוּ מדרכם המסורתית ויאמצו לעצמם רעיונות ומוסדות זרים לא־מֻסלמים — לכך היה דרוש אומץ רוח; ולטעון שרעיונות אירופיים הכרחיים הם לרפורמה ולקידמה המצרית משום שהם טובים יותר מכל מה שיש ברשות המצרים — זה היה פשוט מעשה מהפכני. ואולם לוטפי אל־סיד לא היה מהפכן מורד ולא דימאגוג. הוא היה אולי האדם הנאור ביותר, שקם במצרים בשבעים וחמש השנים האחרונות.

לפחות לשני הדורות האחרונים של מְצרים משכילים היה מוכר בכינוי החיבה 'פלסוף אל־ג'יל' (פילוסוף הדור). אולם הוא לא היה פילוסוף במובנה המדויק של המילה. אי־אפשר לזקוף לזכותו מחשבה מקורית; ועם זאת היה מקורי בדרך שבה השתדל להעביר לקוראיו רעיונות אירופיים, ובאופן שבו הרהיב עוז לעשות רעיונות אלה בסיס לעקרונות מנחים לעיצובה של אומה מודרנית במצרים. אחמד לוטפי לא הקנה לעמיתיו המצרים מטאפיסיקה או שיטה רעיונית מגובשת. תחת זאת התווה בשבילם כללי יסוד לביקורת שקולה של החברה. ומעל לכל, הוא השתדל לשכנע את בני ארצו, שחברה נטולה ערכים ועקרונות שינחו אותה לקראת מטרות מסוימות, נידונה לנחשלות חסרת תקווה, ואילו ערכים ועקרונות אלה אפשר לרכשם בעזרת השכלה אירופית מודרנית.

אחמד לוטפי נולד בכפר במחוז דקאהליה שבמצרים התחתית לאביו האמיד אל־סיד פאשא אבו עלי, ראש כפר (עומדה). אחרי לימוד הקוראן המסורתי ב'כותאב' של כפרו למד אחמד לוטפי שלוש שנים בבית־הספר היסודי של העיר מנצורה, ואחרי כן נכנס לבית־הספר התיכון הח'דיבי בקהיר בשנת 1885. כשסיימו בשנת 1889, נכנס לבית־הספר למשפטים. השכלתו הפורמאלית היתה איפוא כולה מצרית. בין עמיתיו ללימודים בבית־הספר למשפטים היו רבים ממנהיגי העתיד של הפוליטיקה המצרית: מוצטפא כאמל, קאסם אמין,* סעד זגלול** איסמאעיל צִדקי, ועבד אל־

* ראה הערך "קאסם אמין — ליבראליזם, פמיניזם ולאומיות מצרית"

** ראה הערך "סעד זע'לול והבריטים עד למלחמת־העולם הראשונה"

13. וטיקיוטיס, **שם**, ע"ע 242-237.

ח׳אלק תַרְוַת. בבית־הספר התיכון נעשה קורא נלהב, ובין שאר ספרים קרא את דארווין בתרגומו של שומיל.* בבית־הספר למשפטים התוודע אל מוחמד עבדוה, שהיה אז חבר ועדת הבוחנים. כשביקר בחופשה באיסטנבול, התוודע שם, בהמלצת סעד זגלול אל אפגאני. לאחר שסיים את לימודי המשפטים הצטרף למנגנון הממשלתי במשרד המשפטים, ובמהלך עבודתו הִרבה לנסוע למחוזות הכפריים ולמד מקרוב את חייו ובעיותיו של העם המצרי. קיץ אחד עשה בז׳נבה בחברת מוחמד עבדוה, סעד זגלול וקאסם אמין, שמע הרצאות באוניברסיטה והחליף דעות עם עמיתיו. הוא קרא את כתבי קונט, רוסו, מיל, ספנסר ודורקהיים, נתרשם מוסרית ואינטלקטואלית מכתבי אריסטו וטולסטוי, וכעבור זמן הלך לבו שבי אחרי דעותיהם של לוק ובנתאם.

* ראה שוב הערך ״שיבלי שמיל ופרח אנטון״



איור 47
קָאסם אַמין, ממקורביו של אחמד לטפי אל־סיד ומראשוני הלאומיים הליבראליים. קאסם אמין היה חלוץ המאבק המודרני לשיחרור האישה מכבלי המסורת, ובמשולב — מהפעילים להחדרת רעיונות מערביים לאליטה המצרית. מת ב־1908, בטרם הטביע חותמו על הפוליטיקה הלאומית המתעוררת.

[...] את תרומתו החשובה ביותר לפיתוח הרעיונות הליבראליים החילוניים במצרים ולגיבוש הלאומיות המצרית הרים לוטפי בהיותו עורך ׳אל־ג׳רידה׳ בשנים 1915-1907. למעשה, הכתבים העיקריים שהשאיר אחריו הם המאמרים שכתב בשביל עיתונו. בכל מה שכתב, בין שדן בבעיות חינוך או בקשר שבין פעילות מפלגה פוליטית וממשלה ייצוגית, בפמיניזם או באחריות אזרחית, תמיד היה יוצא מן ההנחה, שקיימת אומה מצרית במובן הטריטוריאלי וההיסטורי, ושקיומה של אומה

זאת הוא בלתי־תלוי בעדה הדתית המורחבת של האיסלאם. העצמאות היתה איפוא, לדידו, שאיפתם של כל המצרים בלא שים לב למעמדם ולהשכלתם, משום שהנטיה הטבעית בכל האומות היא לרצות בעצמאות. אם בסוף המאה הקודמת נראו רוב המצרים אדישים וצייתנים מבחינה פוליטית, היה הדבר, לדעתו של לוטפי, בשל חוסר השכלתם המעציב שרופף את 'אופיים הלאומי'. רפיון זה הוא ירושה מצטברת העוברת מדור לדור, ולזה תקנה אחת ויחידה — השכלה מודרנית.

החינוך, לדעת לוטפי, צריך איפוא קודם כל לטפח ביחיד את העצמאות האישית כתכונת אופי, ושנית לטעת בו רצון לראות את עצמו שותף אחראי לחיי החברה. תכונות אלה הכרחיות הן, שכן 'כוחה של אומה תלוי באופייה... רפורמה חברתית, כלכלית ופוליטית תלויה בהשכלתם וחינוכם של האזרחים כיחידים'. תיקון החברה תחילתו בתיקון האופי הלאומי. אופייה של האומה אינו אלא השתקפות אופיים של בניה. אין אושר אישי או חברתי כשקיימת בערות; רק ההשכלה במובנה הרחב ביותר ('אל־תת'קיף') היא הדרך לחיים הטובים.

[...] לוטפי טען עוד, שהחינוך צורך חיוני הוא לא רק לשחרור הלאומי, שכן בעזרתו אפשר גם לצמצם את הפערים שבין אזרחים לבין עצמם. הוא תמך ברעיונות הפמיניסטיים שהעלה קאסם אמין, משום ששיחרור האישה פירושו גם לתת השכלה לאישה, ולפיכך להכניסה למסלול הפעיל של חיי החברה. לחנך את כל האזרחים פירושו לחדד את תודעתם הקיבוצית, ולפיכך — לחזק את יסודות החיים הלאומיים; שכן האדם המשכיל מסוגל יותר להעריך הערכה רציונאלית את ענייניו שלו ואת ענייני הלאום. לדעת לוטפי חייבת הלאומיות להיות מעוגנת באינטרסים שיש לבני אדם, ולא באמונה מעורפלת או קנאית. תפיסה פוזיטיביסטית ותועלתנית זאת של הלאומיות הביאה את לוטפי לכך, שיהא טוען למען שיטת חינוך פרגמאטית יותר, המכשירה את האדם לחיים פעילים יותר בחברה. כמו כן הביאה אותו לכך שיעדיף הכשרה מוסרית, המבוססת על ערכיה ההומאניסטיים של הפילוסופיה האירופית החדשה, על פני ההוראה הדתית האדוקה — גישה שמשתמע ממנה כי לוטפי נטש את המחשבה כיצד לתקן את החברה האיסלאמית. דומה שתחת זאת התעניין בחקירת התנאים המודרניים, שבהם יכולה חברה תרבותית — כל חברה תרבותית שהיא — להתפתח ולפרוח. בדרך כלל, תנאים אלה היו פרי ההשראה ששאב מלימוד התרבות האירופית.

מאירופה קיבל לוטפי שתי דעות שדבק בהן בעוז: האחת, ביטחון מוחלט ביכולתה של התבונה לשנות את פני החברה, ומכאן אמונו בשכל האנושי וביצר הטוב שבאדם; השניה — אמונה שלמה בעתיד הצפוי למצרים מן ההשכלה ובשאיפה האנושית לחירות. הדעה הראשונה גרמה ללוטפי, שיפריז בהערכת חלקה של הרציונאליות בפוליטיקה, ויהפוך לאופטימיסט מושבע באשר להקמת מדינה שהתבונה שלטת בה. הדעה השניה חיזקה את תביעתו למה שהוא כינה — אורח החיים הלאומי המצרי. הוא לא ראה בעצמאות מטרה בפני עצמה, אלא אמצעי לאורח חיים לאומי מוסרי ולאזרחות אחראית. עיקר תכונותיו של קיום לאומי עצמאי הם החירות, הגבלת כוח השלטון, והזכויות המעוגנות בחוקה. במובן זה היה הליבראליזם הפוליטי של לוטפי כולו פרי השראה מערבית. [...]

בשנת 1914 איפוא [מסכם וטיקיוטיס] כבר הפריד מרחק גדול בין מחמד עבדוה המנוח ובין תלמידיו הראשונים. הם נטשו את חזונו הנועז, להתאים את האיסלאם לציביליזציה שנוצרה על ידי לא־מסלמים, שכן עכשיו היו שבויים בקסמה של המחשבה האירופית. עכשיו היו מוכנים לאמץ לא רק רעיונות אירופיים, אלא גם את עצם המוסדות שצמחו באירופה. [...]

במלים אחרות: חלוצי הלאומיות המצרית המודרנית הניחו בתקופת דיוננו את היסודות לתפיסה המודרנית של מצרים כמסגרתה של אומה עתיקה־חדשה, ושל

ריבונות העם הממוסדת — כדרך להגשמתה הפוליטית של אומה זאת. דברי ימי מצרים במאה העשרים עומדים בסימן המאבק המורכב להגשמת רעיונות אלה.

לסיכומה של היחידה כולה, קרא בעיון את דבריו של ההיסטוריון ישראל גרשוני:[14]

ראשית גיבושן של שתי תפיסות הזדהות: תפיסת הזדהות מצרית ייחודית־טריטוריאלית כנגד תפיסת הזדהות אחדותית על־מצרית

את שורשיה של המתיחות בין תפיסת הזדהות, הרואה במסגרת הטריטוריה המצרית בסיס בלעדי להִתגדרוּתוֹ של הלאום המצרי, לבין תפיסת הזדהות, הקובעת לו זיקה מפורשת למסגרת נאמנות חוץ־מצרית, ניתן לאתר במוצאי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20. ניצנים ראשונים מוחשיים למתיחות זו ניכרים בבירור במשנתם הלאומית של אחמד לֻטפי אל־סיד, קבוצת **אל־ג׳רידה** ו״מפלגת האומה״ (**חזב אל־אֻמה**) מחד־גיסא, ובזו של מֻצטפא כאמל וחסידיו ב״מפלגה הלאומית״ (**אל־חזב אל־וטני**), מאידך־גיסא. מנקודת תצפיתו של מחקר זה נראים אחמד לטפי אל־סיד ומצטפא כאמל לא רק כאבותיה של הלאומיות המצרית המודרנית, אלא גם כמבשריה ומנסחיה הראשונים של שתי תפיסות ההזדהות, העומדות ביסוד עיצובה של הזהות הלאומית המצרית המתפתחת לכל אורך המחצית הראשונה של מֵאתנו.

משנתו של אחמד לטפי אל־סיד נתנה את הדחיפה העיקרית לתקומתה של התפיסה הלאומית המצרית הטריטוריאלית, התובעת לגזור את זהותה הלאומית של מצרים מן הטריטוריה של עמק הנילוס בלבד. בטריטוריה המצרית הפרטיקולרית ראה לטפי אל־סיד מסגרת יחידה לנאמנותו של המצרי ולה ייעד את התפקיד לשמש בסיס בלעדי לכינון חייה המדיניים, החברתיים והתרבותיים של הקהילייה המצרית המודרנית.

אחמד לטפי אל־סיד הניח, כי קיים קשר הכרחי בין התהוותו של הקיבוץ הלאומי לבין מקום מושבם הטריטוריאלי של בניו. קיבוצים אנושיים מתממשים לכלל אומות מוחשיות אך ורק בתוך ״כברת ארץ המתוחמת בגבולות גיאוגרפיים קבועים.״ על־פי הסדר הטבעי וההרמוני נחתך המין האנושי לחטיבות גיאוגרפיות מוגדרות וכל חטיבה גיאוגרפית מגלמת (בין בפועל ובין בכוח) ישות לאומית חד־פעמית, הנושאת ערך סגולי, שאין למוד אותו באמות־מידה יחסיות. אין שתי טריטוריות זהות ועל כן אין שני לאומים דומים; קל וחומר כאשר מדובר בתבנית נופו המתוחמת היטב של עמק הנילוס. אשר על כן נקודת המוצא האמיתית להבנת מהותן של הזהות המצרית (**אל־מִצְרִיה**) ושל האומה המצרית (**אל־אֻמה אל־מצריה**) היא הטריטוריה המצרית, המסוגרת בתוך גבולות טבעיים (**חֻדוּד טַבִּיעִיה**) ואיתנים. האומה המצרית היא ממשות טריטוריאלית, החצובה מתבנית נוף מכורתה הקבועה והמוגדרת (**אל־וטן אל־מֻחַדּוּד**). זירת נוף הקדומים הסגולית של ארץ מצרים היא כור המצרף ההיסטורי לחישולה ועיצובה של ״האישיות״ הלאומית המצרית (**אל־שַחְ׳צִיה אל־מצריה**) המקפלת בתוכה ערכים ומידות ייחודיות. כל תושבי בקעת הנילוס בזמן נתון ובמשך קורות הימים מתלכדים לכלל אחדות לאומית (**אל־וַחְדָה אל־קַוְמִיה**) מוצקה אחת מכוח השפעתם של נתוני הטבע: תרשימי הנוף, האקלים, המבנה הטופוגרפי, תנודות מזג האויר, גאות ושפל הנילוס — שהם מצד עצמם יוצרים קרבה שארית, שייכות ביולוגית ודמיון בסוג הדם והמוצא. תבנית הנוף המיוחדת של ארץ הנילוס היא היוצקת בקיבוץ האנושי המתגורר בתוכה אופי מיוחד, מנטליות, אורחות התנהגות, דרכי מחשבה, חתך דיבור, מנהגים ופולחנים המשותפים לכלל המצרים, מייחדים ומבדילים אותם מכל שאר הקיבוצים האנושיים. הטריטוריה המצרית היא גם זו המפסלת את דיוקנה של הלאומיות המצרית (**אל־קַוְמִיה אל־מִצְרִיה**), שאין היא אלא הגילוי התודעתי המודרני של האומה המצרית, היושבת לגדות הנילוס מקדמת דנא.

14. ישראל גרשוני, **מצרים בין ייחוד לאחדות — החיפוש אחר זהות לאומית 1919-1948**, (ל.מ. [תל־אביב תש״ם), ע״ע 32-38.

במשנתו של לטפי אל־סיד מתקיימת איפוא הלימה מוחלטת בין תחומיה של זירת הנאמנות למולדת (ברמת **הוטניה**) לבין תחומי זירת הנאמנות לקיבוץ הלאומי (ברמת **הקומיה**). שכן האומה המצרית היא ציבור התושבים השוכן במולדת (**אל־וטן**) המצרית. שתי הנאמנויות דרות בכפיפה אחת ומתיחדות למצרים בלבד: לטריטוריה המצרית ולעם היושב בקרבה. לפי כך "המצרי [בן האומה המצרית] הוא זה שאיננו מכיר לעצמו מולדת אחרת זולת מצרים." המצרי דוחה כל זיקת השתייכות לטריטוריה או לקיבוץ אנושי, המצויים מעבר לתחומיו המוגדרים של עמק הנילוס: "אין למִצרִים בית לשכון בתוכו זולת [ארץ] מצרים ואין להם שבט להשתייך אליו זולת כל המִצרִים." יוצא איפוא, שהישיבה בתוך הטריטוריה המצרית היא אמת המידה להשתייכות לגוף הלאומי המצרי. אהבת המכורה המצרית (**אל־וטניה אל־מצריה**), הנאמנות ללאום המצרי (**אל־קומיה אל־מצריה**) — הללו תובעים נאמנות בלעדית, טוטלית, ואינם מקבלים על עצמם כל נאמנות נוספת חוץ־מצרית.

תושביה של ארץ הנילוס, אשר נתגבשו ברציפות הימים לכלל אומה מוצקה אחת, מקיימים היסטוריה בלעדית משלהם. לטפי אל־סיד האמין, כי שורשיה ההיסטוריים של האומה המצרית נעוצים בימיהם של הפרעונים. אחדות ההיסטוריה המצרית משמעה צירופן וליכודן של כל הפרשיות והתולדות, שנתארעו בעמק הנילוס משחר ההיסטוריה ועד לעת החדישה, שיזורם ורקימתם לכלל מסכת היסטורית מצרית אחת. לא דברי ימיהם של המאמינים בדת האסלאם ולא דברי ימיהם של דוברי הלשון הערבית הם המפעמים בלבבותיהם של המצרים. לאלה אין כל רֶלבנטיות לגבי בניה של האומה המצרית והם פטורים מכל מחויבות אליהם. ההיסטוריה היחידה, המדריכה ומחייבת את תודעת העבר המצרית, היא דברי ימיהם של היושבים בטריטוריה המצרית מאז תפארת מצרים הקדומה ועד היום. אין המצרים מקבלים על עצמם את כלליה וחוקיה של היסטוריה, המתרחשת מחוץ לטריטוריה המצרית. התקופה הפרסית במצרים, התקופה היוונית, ההלניסטית, הרומאית, הביזנטית, הערבית־אסלאמית והתורכית — תקופות אלה יש לפרש כשלבים היסטוריים בסולם עלייתה והתפתחותה של האומה המצרית עד לגיבושה התודעתי המלא בימינו. נקודת המוצא להבנת התקופות השונות והמגוונות שעברו על מצרים היא לעולם ארץ הנילוס עצמה. כללו של דבר — כל תולדותיה של מצרים הלא הן סיפור קורות חייה של האומה השוכנת בארץ הנילוס.

[...] ואכן, משנתו של אחמד לטפי אל־סיד היתה בעלת אוריינטציה מערבית מוצהרת. לפי שיטתו, חייבת האומה המצרית לקבל על עצמה את ערכיה, מוסדותיה וגינוניה של תרבות המערב. היא מיועדת לפרוש מן המזרח ומן האסלאם, להתיר את קשריה עם מורשת התרבות הערבית ולהצטרף באורח החלטי אל הציביליזציה המערבית, שהיא לבדה גילמה עבור לטפי אל־סיד את אור הקִדמה הנאורה, את המדע, הפילוסופיה, החירות, השוויון והצדק. לטפי אל־סיד קרא למצרים להשתבץ בתוך הסדר האוניברסלי המודרני: סדר רב־לאומי פּוֹליצֶנטרי, שעל פיו מתקבלת מצרים כחברה שוות־ערך במשפחת העמים הכל־אנושית. קבלת העִקרון המערבי של "מדינת הלאום"; ההגנה על חירות הכלל ועל חירותו ושוויון מעמדו של כל פרט באומה; השתתת חיי המדינה על מוסדות פרלמנטריים־חוקתיים; הנהגת משטר דמוקרטי־מפלגתי המבטיח את חופש הביטוי, זכות בחירה, צדק משפטי ושוויון בפני החוק לכל; שינוי רדיקלי במעמד האשה, חובת חינוך והשכלה לכל; זכות מצרים להגדרה עצמית לחיי חירות ועצמאות מלאים — כל אלה שימשו בבחינת ערכים עליונים ומקודשים במשנתו הלאומית החברתית של לטפי אל־סיד והם שיוו לתפיסתו הלאומית הטריטוריאלית צִביון הומניטרי וליברלי.

אחמד לטפי אל־סיד דחה בתוקף רב כל אפשרות להסדר (בין פוליטי ובין לאומי־תרבותי) בין הלאום המצרי לבין דת האסלאם. האומה המצרית מתגדרת ומתנהגת מחוץ לכלליה של הדת, וזו איננה רשאית להתערב בקביעת טיבם של תכניה וערכיה. האומה המצרית עולה ומכוננת את עצמה על גב הריסותיה של מסגרת ההזדהות

המסורתית, חופשיה מכל אזיקיה של הדת וכבליה של המורשת האסלאמית הערבית. לטפי אל־סיד גינה את ההשקפה, הגורסת כי "ארץ האסלאם היא מכורתם של כלל המוסלמים" וכי "מצרים היא מולדת לכל מוסלם". אידיאולוגיה זו, פסק לטפי אל־סיד, איננה אלא רציונליזציה מכוונת לעובדת הכוח של הכיבוש האימפריאליסטי האסלאמי־הערבי, כסות לרצון ההתפשטות של האסלאם, החותר להנציח את כיבושיו בעולם המזרח תיכוני, בדיוק כפי שנוהג בימינו האימפריאליזם הבריטי. בחימת זעם שפוכה הסתער לטפי אל־סיד על הרעיון הפאן־אסלאמי, התובע לאחד את כלל המוסלמים בתוך מסגרת הזדהות אחת (**אל־ג'אמִעה אל־אִסלאמיה**), והגדירו כרעיון אחדותי מדומה, אנאכרוניסטי, אבסורדי, מופרך מעיקרו (**אל־ג'אמעה אל־מֻסתַחילה**). גם את מגמת האיחוד הכל־ערבי (**אל־אִתִּחאד אל־עַרַבִּי**), וגם את השאיפה לגבש מסגרת נאמנות כל עת'מאנית, גינה לטפי אל־סיד כתפיסות אחדותיות כוזבות, כחזיונות תעתועים וכדמיונות שוא (**ח'יַלַאת ו־אַוְהַאם**). כל מגמה הזדהותית חוץ־מצרית נראתה ללטפי אל־סיד כמרידה בחוקי הקדמה, כבגידה בכללי האבולוציה וכנסיון מופרך להסיג את גלגל ההיסטוריה לאחור. פעם אחר פעם טרח לטפי אל־סיד להדגיש, כי למצרים אין ולא צריך שיהא חלק ונחלה באומה האסלאמית, במדינה העת'מאנית או במסגרת כל־ערבית, באשר ציבור בני־אדם נעשה לאומה לא באמצעות קשרי האמונה והדת, ולא באמצעות הלשון, אלא מכוח הטריטוריה, אשר בה הוא יושב. כל צורת נאמנות, המבקשת לחרוג אל מחוץ לתחומי הטריטוריה המוגדרים של בקעת הנילוס, והשואפת לקיים זיקה אל מסגרת הזדהות על־מצרית, נראתה בעיני לטפי כסותרת את הנאמנות הלאומית המצרית המתיחדת, על־פי טבע ברייתה, למצרים בלבד. לתנועה הלאומית המצרית (**אל־חַרַכּה אל־וטניה אל־מצריה**) יעוד אחד מוגדר: לפעול למען מצרים, לשרת את האינטרס של תושביה ולחדש את ימיה של האומה המצרית ההיסטורית.

גם במשנתו הלאומית של מצטפא כאמל נתיחד לאומה המצרית (**אל־אֻמה אל־מצריה**) מעמד אוטונומי וגם אצלו היא נתגדרה במרכיבים ייחודיים ובראשם הטריטוריה המצרית. אף כאמל ראה את המולדת המצרית (**אל־וטן אל־מצרי**) כבסיס לפטריוטיזם המצרי (**אל־וטניה אל־מצריה**). גם הוא האמין, כי לבני מצרים צריך שתהא מחויבות עמוקה כלפי ההיסטוריה המצרית הפרטיקולרית, וכי מצרים המודרנית מתחדשת לאורה של תקופת המופת הפרעונית. כלטפי אל־סיד הטיף גם כאמל בלהט ל"החיאת הרוח המצרית" (**אִחְיַאא אל־רוח אל־מצריה**) המיוחדת, זו הגנוזה ברבדי העם המצרי והחבויה בתוך תבנית נופיה יוצאי הדופן של ארץ הנילוס. בנאומיו ובכתביו העניק כאמל עדיפות למאבק חסר הפשרות, שעל המצרים לנהל כנגד השלטון הבריטי; לדבקות קנאית במצרים, בשחרורה, בעצמאותה השלמה, בזקיפות קומתה ובאחדות כל תושביה, מוסלמים כקופטים. ואולם העקרון ההזדהותי, המבדיל במפורש את תפיסתו הלאומית של כאמל מזו של לטפי אל־סיד, וההופך את כאמל למבשרה של תפיסת ההזדהות העל־מצרית — נעוץ בכך שכאמל לא ראה בשום פנים במסגרת הטריטוריאלית של עמק הנילוס סוף פסוק להזדהותו ופעילותו של המצרי המודרני. לשון אחר, כאמל דחה את ההשקפה האומרת, כי מצרים מתגדרת בייחודה הבלעדי ומכריזה על ניתוק סופי מכל מסגרות הזדהות נוספות, הנראות לה כמכחישות את בלעדיותה. אפילו שמשנתו של כאמל נוסחה בפחות בהירות מזו של לטפי אל־סיד, והגם שנמצאה לא אחת לכודה בסבך של ניגודים פנימיים, הנה דבר אחד דומה שאין להטיל ספק: כאמל ראה במצרים מסגרת השתייכות, המהווה על־פי טבעה ומהותה, מרכיב במערכת נאמנות גדולה ורחבה יותר, המשתרעת מחוץ ומעבר לגבולותיו המוגדרים של עמק הנילוס. חובת ההזדהות המצרית הייחודית מיועדת להתממש בתוך זירת הזדהות אחדותית גדולה יותר: אסלאמית, עת'מאנית או מזרחית.

[...] מצטפא כאמל גרס, כי המסגרת הדתית האסלאמית (**אל־רַאבִּטַה אל־דִינִיַה**) והמסגרת החילונית הלאומית (**אל־רַאבִּטה אל־וטניה**) מקיימות זיקת גומלין הכרחית ביניהן. לא זו בלבד שאין כל סתירה בין שתי המסגרות הללו, אלא שהמסגרת

הלאומית נזקקת לדת, ואין לה קיום, אלא מתוך שהדת נעשית מכשיר מרכזי בגיבושה. כאמל דחה את ההפרדה בין רשות הקודש הדתית לבין רשות החול המדינית הלאומית וקבע, כי השתים אחוזות זו בתוך זו בקשר בלתי ינתק: "יש הסבורים, כי הדת סותרת את הלאומיות, או כי ההטפה למען הדת איננה נוגעת במאומה ללאומיות. ואולם אני גורס, כי הדת והלאומיות הן שתי [רשויות] תואמות, הקשורות זו לזו בקשר בלתי נפרד... הדבקות בדת קוראת לדבוק בלאום," ולהיפך: "הלאומיות איננה אמיתית, איתנה וחזקה אלא אם היא תוצאה מתוצאות הדבקות בדת." מציאות זו נראתה בעיני כאמל כמציאות טבעית והגיונית, שכן "כל אומה (**אֻמה**) חיה מקיימת שתי חובות גדולות: חובה כלפי דתה ואמונתה (**וַאג'ִבּ דִינִי**) וחובה כלפי ארץ אבותיה (**וַאג'ִבּ וַטַנִי**)." כל הפרדה בין שתי חובות הנאמנות היא הפרדה מלאכותית, הפוגעת באורח שרירותי בלאומיות האמיתית הנשאפת.

אף־על־פי שכאמל העניק במשנתו משקל רב לדת בעיצובה של הנאמנות הלאומית, אין לומר כי לפנינו תפיסה דתית של הלאום המצרי. נהפוך הוא, בתפיסתו של כאמל ישנה נציונליזציה מפורשת של דת האסלאם, והפיכתה מכשיר שכל יעודו לשמש אמצעי לקידום שאיפותיו של הלאום המצרי. מבחינה זו גם תפיסתו הלאומית של כאמל — כמוה כזו של אחמד לטפי אל־סיד — מיצגת תפיסה לאומית חילונית בתר־דתית. נקודת המוצא לראייתו של כאמל את דת האסלאם היא לעולם לאומית והדת נידונה על ידיו הן מבחינת יעילות כישוריה לתפקד במערכת הלאומית המצרית הייחודית והן מבחינת היותה מסגרת הזדהות אחדותית. הניגוד בין שתי התפיסות הלאומיות, מבחינתה של הדת, איננו נעוץ בכך שמכאן ישנה תפיסה לאומית חילונית ומכאן תפיסה לאומית דתית. עיקרו של הניגוד הוא בכך, שמעמדו המרכזי של המרכיב האסלאמי בתפיסתו הלאומית של כאמל שם לאל את האפשרות לייחוד מצרי בלעדי כפי תפיסתו של אחמד לטפי אל־סיד. מרכיב זה נעשה גשר ראשי לקשירת הלאום המצרי במסגרת השתייכות אחדותית חוץ מצרית — זו האסלאמית העת'מאנית.

ההנחה כי האומה המצרית (**אל־אמה אל־מצריה**) מתגדרת בתור שכזו בתוך מסגרת האומה האסלאמית (**אל־אמה אל־אסלאמיה**) הגדולה, דחפה את כאמל להבליט את המחויבות העמוקה שיש לבני ארץ הנילוס בלפי מסגרת ההזדהות הכל אסלאמית. מאחר שמסגרת זו מתגלמת בפועל במדינה העת'מאנית ומסתמלת בסלטאן העת'מאני, שהוא הח'ליפה האסלאמי הלגיטימי והמוסכם, הדגיש כאמל את מחויבותה של מצרים לשלמותה של האימפריה העת'מאנית. חובת הנאמנות לאימפריה, גרס כאמל, נגזרת מחובת הנאמנות ללאום המצרי. מתוך הזדהותו של המצרי עם מכורתו ועם הציבור האנושי היושב בתוכה מתבקשת חובתו למסגרת העל־מצרית העת'מאנית. לשאלה, האם הוא רואה עצמו מצרי או עת'מאני ענה כאמל: "אני מצרי עת'מאני." לשאלה האם פירושו של דבר נאמנות כפולה, השיב כאמל, כי הזדהות דו־ערכית זו היא למעשה נאמנות לאומית אחת. שכן הלאומיות המצרית האמיתית הטבעית אוצרת בקרבה חובה כלפי שתי חטיבות הזדהות: חובה כלפי המכורה המצרית, הגוזרת חובה כלפי המסגרת העליונה האסלאמית־עת'מאנית. הנאמנות למסגרת ההשתייכות העת'מאנית היא איפוא חובה לאומית (**ואג'ב וטני**), המוטלת כמצוה על כל בן הלאום המצרי.

מצטפא כאמל האמין בממשותו של רעיון האיחוד הכל אסלאמי (**אל־אתחאד אל־אסלאמי**), שיכונן מחדש תחת הכתר העת'מאני וישמש מוקד הזדהות רוחני ופוליטי לכל המוסלמים. בכתביו ובנאומיו חזר והטעים את הצורך בחיזוקה ושימורה של האימפריה העת'מאנית, וקרא לבני מצרים לסייע לה במאבקיה נגד מעצמות המערב. כדרך אסכולת המודרניזם האסלאמי, מיסודו של מחמד עבדה, האמין גם כאמל בסגולתו של האסלאם להתחדש במערכת חברתית, תרבותית ומוסרית ולהתאים עצמו לתנאיה של העת החדישה. את דוגמאותיו ההיסטוריות, את גיבוריו וסמליו הלאומיים, שאל כאמל לא אחת מן ההיסטוריה האסלאמית. הוא רחש הערצה

גלוייה למורשת התרבות הערבית והגן בתוקף רב על שלמותה של הלשון הערבית הספרותית (**אל־פֻּצְחַא**), שבה ראה מורשה לאומית מקודשת (**אל־מִירַאת׳ אל־מֻקַדַס**). שעה שלטפי אל־סיד וחוג חסידיו, שנתגודד סביב כתב־העת **אל־ג׳רידה**, תבעו לערוך שינויים רדיקליים בלשון הערבית; קראו לסנן מתוכה תבניות שנתישנו; לפשט אותה ולמזג בתוכה יסודות מן הלשון המצרית המדוברת (**אל־עַאמִּיה**), משום שלפי תפיסתם "אין מנוס מפשרה בין לשון הכתיבה ללשון הדיבור", דבק כּאמל בקנאות בלשון הערבית הקלסית וראה בכל ניסיון לשנותה פגיעה בקדושת הלשון הלאומית המצרית. יתר על כן, בחזונו הלאומי ראה כּאמל את תקומתה המודרנית של מצרים כשהיא ארוגה בתוך מסכת תקומתן של כלל האומות האסלאמיות והמזרחיות, ואת שחרורה מעול השלטון הזר תלה בשחרורו ועצמאותו של כל העולם האסלאמי־המזרחי. אכן, הגם שכּאמל הגה חיבה והערצה לתרבות המערבית, ובמיוחד לזו הצרפתית, נאחזה משנתו הלאומית באוריינטציה מזרחית־אסלאמית מובהקת.

ביסוד הנאמנות למסגרת העל־מצרית עמד גם גורם אינסטרומנטלי רב־עוצמה, שלא אחת האפיל על שאר יסודות ההזדהות. פעמים רבות ראה כּאמל במסגרת העת׳מאנית־האסלאמית מכשיר מובהק לקידום האינטרסים הלאומיים המצריים הספציפיים במאבק לעצמאות כנגד השלטון הבריטי. כּאמל ראה בשלמותה של האימפריה העת׳מאנית בלם כנגד התפשטות המערב ותריס בפני הנצחת השלטון הבריטי במצרים.* יצירת חזית כל־אסלאמית, המונהגת על ידי־הסלטאן העת׳מאני, נראתה לכּאמל תנאי הכרחי להשגת שחרורה של מצרים מהשלטון הבריטי. נפילת האימפריה העת׳מאנית וחורבנה עשויים, לפי השקפה זו, לשים לאל את תקוות מצרים לעצמאות שלמה ולסתום את הגולל על סיכויי מאבקה של התנועה הלאומית המצרית. ולכן, חיזוקה של המסגרת העת׳מאנית הוא חיזוקה של מצרים, והפעולה לשימורה של האחדות הכל־אסלאמית היא פעולה המקרבת את שעת הגשמתם של המטרות הלאומיות המצריות.

* ר׳ הערך "סכסוך טאבה בשנת 1906 והשפעתו על הלאומיים המצריים"

לסיכום: ענה לעצמך בכתב על שתי השאלות הבאות:

שאלה 7

בין עבְּדֻה ואל־אפע׳אני, מחד גיסא, ובין מֻצטפא כּאמל ולֻטפי אל־סיד, מאידך גיסא, עובר קו הגבול האידיאולוגי שבין אזורנו כ"בית האסלאם" ובין אזורנו המתפתח להיות "המזרח התיכון המודרני". התסכים לקביעה זאת במלואה? — דון בכך בהרחבה (עד שלושה עמודים).

שאלה 8

עמוד על הדומה ועל השונה בגישותיהם של מֻצטפא כּאמל ושל אחמד לֻטפי אל־סיד לתפיסתה של מצרים כאומה מודרנית (עד שלושה עמודים).